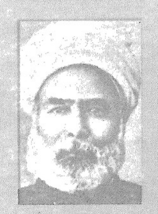




# الفكر الاجتماعي والسّياسي الحديث

## في مصر والشام

ز . ا . ليڤين

ترجمة: بشير السباعي







دراسات ثقافية أجنبية

# الفكر الاجتماعي والسّياسي الحديث

## في مصر والشام

العنوان الأصلي:
Osnovniye Tetshinia Obshestevyenno Polititsheskoi Misli v Sirii i Ygipteh (Novoe Vremia)

Z. I. Levin

Misl, Moskva, 1972

# الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام

ز. ا. ليڤين

الطبعة الأولى، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٨

الطبعة الثانية ١٩٩٧





دار شرقيات للنشر والتوزيع

٥ ش محمد صدقي، هدى شعراوي،

الرقم البريدي ١١١١١

باب اللوق -القاهرة

س. ت: ٢٦٩١٩٨ ت: ٣٩٠٢٩١٣

غلاف: ذات حسين

❖

رقم الايداع ١٩٩٦/١١١٤٩

الترقيم الدولي ISBN 977 - 283 - 035 - 3

# الفكر الاجتماعي والسّياسي الحديث

## في مصر والشام

ز . ا . ليڤين

ترجمة: بشير السباعي



شرقيات

# كلمة من المترجم

تحت عنوان «تطور التيارات الرئيسية للفكر الاجتماعي - السياسي في الشام ومصر (العصر الحديث)»،صدر في موسكو في عام ١٩٧٢، عن معهد الدراسات الشرقية، الأصل الروسي لهذا العمل الرائد من تأليف المستعرب المعروف زلمان ايساكوفيتش ليفين، المتخصص في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر.

وكنت قد انتهيت من ترجمة الكتاب الذي بين يدي القارئ قبل نحوعشرين عاماً على أن تصدر عن دار نشر قاهرية لم يكتب لها الاستمرار لرحيل منشئها عن مصر إلى سوريا، ثم فوجئت بصدور الترجمة عن دار ابن خلدون البيروتية في عام ١٩٧٨ تحت عنوان: «الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر».

ومنذ ذلك الحين أصبح هذا الكتاب مرجعاً أساسياً للباحثين وللقراء العرب المهتمين بتاريخ الحداثة العربية ومازالت أصداء استنتاجاته تتردد بشكل محسوس في كثير من التناولات العربية لهذا التاريخ.

ومراعاة لهذا الواقع، ولواقع أن الطبعة البيروتية قد نفدت منذ زمن بعيد بحيث ان الجيل الجديد من القراء العرب لم تتح له الفرصة للتعرف على هذا الكتاب، ذي الأهمية المحورية بالنسبة للسجال الايديولوجي الذي يجتاح العالم العربي الآن، فقد رأيت من المناسب اصدار طبعة جديدة تتلافى، بالمناسبة، نتائج التدخلات التي طالت الطبعة الأولى والتي تمثلت في حذف وتحوير عدد من الجمل (إلى جانب حذف عدد كبير من الاحالات إلى المراجع) وذلك دون الرجوع إلى المؤلف أو إلى المترجم. وبالرغم من استيائي الشديد من هذه التدخلات، إلاّ أنني يجب أن أسجل أن المؤلف قد أبدى تسامحاً غير عادي، ربما لأنه اعتبر هذه التدخلات -غير الجائزة تحت أي ظرف من الظروف - تأكيداً جديداً لصواب رأيه في حدود الحداثة العربية. ونحن، باصدار هذه الطبعة الجديدة، المتحررة من نتائج التدخلات المشار اليها، إنما نهدف إلى رد الاعتبار إلى جهود المؤلف وإلى التأكيد على مبدأ أساسي هو أن حرية الفكر والتعبير حرية مقدسة لايجوز التحايل عليها بأي شكل من الأشكال.

ومن جهة أخرى، فإن إعداد هذه الطبعة الجديدة للنشر كان مناسبة جيدة لإحلال المزيد من النصوص العربية الأصلية محل اعادات ترجمتها عن الروسية، وذلك بالقدر الذي أتاحته لنا عملية اعادة نشر الأدبيات

المهمة الممثلة لأبرز تيارات الفكر الاجتماعي- السياسي العربي في العصر الحديث، وبالقدر الذي أتاحته لنا خدمات المكتبات العامة التي يبدو أنها لم تتحسن كثيراً منذ أواسط السبعينيات حين ترجمنا هذا الكتاب!

القاهرة ١٧ سبتمبر١٩٩٦

بشير السباعي

# تمهيد

يتميز عصرنا الحالي بالاتساع المثير للعلاقات بين الشعوب، وبالتقارب بين الجماعات البشرية. وحتى يتغلب الناس على الحواجز السياسية والاقتصادية والايديولوجية القائمة، فانهم يبحثون عن ويجدون سبلاً أوسع للتفاهم. ولتقييم الأحداث التاريخية والحركات الفكرية في العالم المعاصر تقييما صحيحا لابد لنا هنا من مراعاة خصوصية التطور الروحي لدى الشعوب المختلفة.

ويهدف البحث الذي بين يدي القارئ إلى أن نتتبع تشكل الفكر الاجتماعي العربي في العصر الحديث، وأن نوضح السبب في تطوره على النحو الذي تطور عليه وليس على نحو آخر، وكذلك أن نتبين مدى استفادة قوى المجتمع العربي التقدمية من امكانيات عصرها. لأن المسألة لا تكمن فقط في معرفة كيف ولماذا تظهر هذه الفكرة أو تلك أو هذه الحركة الايديولوجية أو تلك بصورة رئيسية، وانما تكمن أيضا في معرفة السبب في انتشار هذه الفكرة أو هذه الحركة بين صفوف فئات بعينها من المجتمع، وفي استقرارها في الوعي الاجتماعي.

إن تاريخ الفكر الاجتماعي، كما هو معروف، ليس مستقلا الاّ بشكل نسبي: فهو يرتبط بالتطور الاجتماعي -الاقتصادي والسياسي للمجتمع ارتباطا عضويا. وهو نتاج التاريخ العالمي وينبغي النظر إليه من زاوية العلاقات العالمية وتفاعل الثقافات الموجودة في لحظة تاريخية معينة. ولذا فتاريخ الفكر الاجتماعي - السياسي العربي هو بشكل رئيسي، تاريخ نشوء الايديولوجية البورجوازية وانتشارها، ايديولوجية النضال القومي- التحرري (حيث أن تاريخ العرب في العصر الحديث هو أساسا تاريخ تشكل علاقات اجتماعية جديدة وحركات قومية -تحررية).

ويمكننا أن نميز بعض المراحل في تطور الفكر الاجتماعي- السياسي العربي في العصر الحديث التي تلتقي حدودها النسبية مع أهم أحداث التاريخ العربي.

١ - النصف الأول من القرن التاسع عشر: وهي فترة انحطاط الدولة العثمانية وقيام دولة مصرية قوية، ومستقلة من الناحية الفعلية، وفيها رد الفعل الأول للشعوب العربية على الثقافة الأوروبية، ومحاولة تفهم المؤسسات ومعايير الحياة الأوروبية، وبداية النهضة الثقافية في البلدان العربية.

٢ - من خمسينيات القرن التاسع عشر إلى سبعينياته: وفيها تنشط في سوريا[1] ومصر - تحت

تأثير السوق العالمية – عملية تطور العلاقات السلعية -النقدية، وتظهر عوامل مساعدة على انحلال الاقطاعية وعلى الانتقال إلى الرأسمالية، وتتشكل جماعات اجتماعية مميزة للمجتمع الرأسمالي. كما تظهر في سوريا حركة تنويرية.

٣ – من سبعينيات القرن التاسع عشر إلى أوائل العقد الأول من القرن العشرين: وفيهايزداد التوسع المالي- الاقتصادي والسياسي للدول الرأسمالية الأوروبية، وتتحول الدولة العثمانية والبلدان العربية إلى أشباه مستعمرات ومستعمرات، وتتطور الحركة من أجل التغلب على التخلف الاقطاعي في تلك البلدان، وينشأ ويشتد النضال القومي التحرري، وكذلك تتشكل الأيديولوجية البورجوازية ويتكون الوعي القومي، وترسى أسس الفلسفة والسوسيولوجية العربية الحديثة، وتنتشر نزعة الجامعة الاسلامية والاصلاح الاسلامي (التجديد الإسلامي)، وتظهر أفكار النزعة القومية المحلية (الخاصة) والعربية (نزعة الجامعة العربية). ويمكن النظر إلى هذه الأطر الزمنية (الفترة من أواخر السبعينيات إلى التسعينيات) بوصفها المرحلة المصرية في التنوير العربي.

٤ – السنوات العشرون الأولى من القرن العشرين: وهي فترة «استيقاظ آسيا» والحرب العالمية الأولى وثورة أكتوبر الاشتراكية الكبرى. وتتميز هذه الفترة بشكل خاص بالتطور السريع جدا لوعي الشعوب العربية القومي، وبروز المفاهيم السياسية والفلسفية والسوسيولوجية البورجوازية، والبورجوازية الصغيرة إلى حد ما، وبظهور الأفكار الاشتراكية في الشرق العربي.

ومهمة هذا الكتاب هي النظر إلى عدد من جوانب الحياة الايديولوجية لسوريا ومصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر والى ايديولوجية التنوير العربي والحركات الشعبية في القرن الماضي، وكذلك الاتجاهات السياسية والفلسفية والسوسيولوجية الأساسية في فكر هذين البلدين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

## حول خصائص العملية التاريخية في سوريا ومصر:

قليلون فقط هم الذين لازالوا يؤمنون في عصرنا بغموض الشرق، وبطريقه «الخاص» في التطور. ومن الواضح هنا أن تطور الشرق الاجتماعي الاقتصادي يخضع عموما للقوانين نفسها التي يخضع لها تطور الغرب.

واذا كان من غير الجائز الحديث عن خصوصية مطلقة لتاريخ العرب، فإن من الواجب، بل ومن الأهمية بمكان، أن نتذكر خصائصه النسبية، وهو أمر يعتبر ضروريا إلى أقصى حد، خاصة عند دراسة الفكر العربي.. إن تحليل هذه الخصائص يخرج عن إطار هذا الكتاب، ولكننا نرى من الضروري أن نتوقف عندها قليلا. وسنستند في ذلك إلى آراء المستعربين المحصة[٢].

ومن خصائص التاريخ العربي أن البلدان العربية-التي استولى عليها الأتراك العثمانيون في مجرى القرنين السادس عشر والسابع عشر- قد ظلت تحت السيطرة التركية طوال أربعة قرون، مع تفاوت درجات تبعيتها لاسطنبول. ولم ينج من هذا المصير سوى المناطق الداخلية من شبه الجزيرة العربية وعمان والمغرب

(في أقصى العالم العربي غربا).

وفي أواخر القرن الثامن عشر «دخلت» الدولة العثمانية «مرحلة أزمة حادة شملت كافة فروع اقتصادها وقواتها المسلحة وجهاز دولتها» [ المصدر رقم ٣٧، ص٢١٦]★. وكانت هذه الأزمة وليدة انحلال النظام العسكري – الاقطاعي وانهيار الاقتصاد الفلاحي، الذي كان عماد الاقتصاد كله. وكان من شأن الطبيعة الاغتصابية للاستحواذ على فائض الانتاج من قبل الدولة والاقطاعيين والمرابين ونظام المحاصة الجائر، أن بقي المنتج عند مجرد حد القدرة على اعادة الانتاج البسيطة[٣]. وأدت الالتزامات ونظام المسؤولية المشتركة المرتبط بها إلى الابقاء طويلاً على المشترك القروي – وهو الأساس الاقتصادي للاستبداد السياسي -الذي ساعد على صون أشد الأشكال تخلفا للعلاقات الاقطاعية. وهذا بالرغم من أن مستوى تطور الاقتصاد السلعي – النقدي بوجه عام كان عاليا نسبيا في البلدان العربية.

وقد دب الفساد في جهاز الدولة واشتدت المنازعات الاقطاعية والنزعة الانفصالية، الأمرالذي أدى إلى تفكك الامبراطورية الهائلة. ولم يكن الجيش قادرا على تلبية المتطلبات الخاصة بخوض الحرب الحديثة.

وكان الانحطاط أيضا مصير الثقافة العربية التي كانت مزدهرة في غابر الزمان. وأصبح الإيمان الديني الغيبي سائدا في البلدان العربية، والعقائد الدينية الجامدة نقطة انطلاق التفكير وأساسه[٤]. ويؤكد «ڤولني» أن الأمر لم يكن يقتصر على عدم وجود دهريين، فلم يكن ثمة حتى شكاك. [٢٤١، المجلد٢، ص ص٢٢ – ٢٣] وكانت الخرافات والتقاليد والأباطيل تلعب دورا هائلا في حياة الناس، الذين كانوا يعاملون كل ما هو قديم باحترام زائد عن الحد. وكان الجهل شاملاً وعاماً. ويقول «ڤولني»: «إن تعليم الأطفال كان يقتصر على قيام معلمين خصوصيين بتعليمهم قراءة القرآن أو الأناشيد الدينية وقليلا من الكتابة والعد الغيبي». وكانت ذخائر المكتبتين الموجودتين آنذاك في سوريا (في دير مار حنا الماروني وعند باشا عكا أحمد الجزار حاكم ايالتي صيدا ودمشق) تتألف من مجرد كتب ذات محتوى روحي ومجموعات نحوية وما إلى ذلك من المؤلفات. ومع أن مكتبات مصر كانت الأكثر ثراء فلم تكن تعرف هي الأخرى تنوعا كبيرا في الكتب[٥]. [٢٤١، المجلد٢، ص٤٠٩].

وكانت دائرة اهتمامات الناس محدودة. ففي المساجد والقهاوي والحمامات العامة – الأندية العربية الفريدة من نوعها – لم يكن الناس يتحدثون تقريبا إلاّ عن الشؤون العائلية وعن أحداث الحياة اليومية، وكانوا يتناقلون الشائعات والخزعبلات فيما بينهم.

وفي احدى خطبه، قال يوحنا فورتابت، عضو الحلقة التنويرية الأولى في سوريا، التي كانت موجودة بين عامي ١٨٤٧ و١٨٥٢: «فلتتذكروا اجتماعاتنا في الماضي، عندما كنا نتجادل حول النعيم والنفس الأمارة بالسوء والغيب والرجال ذوي الذيول وأكسير الحياة والحجر الذهبي والبشر أنصاف الكلاب، وباختصار حول كل ما من شأنه الانحطاط بالعقل الانساني»[٨٥، ص١٢]. وكتب ك.م. بازيلي، القنصل الروسي في بيروت، في معرض وصفه لحالة العلم السوري في النصف الأول من القرن، فقال: «إن مجمل دائرة التعليم في مدارس المسلمين العليا، إنما يكمن فى تفسير صفات الله ومعناها الميتافيزيقي.. والتجريدات المتعلقة بالكنوز المكنونة لنحو اللغة القديمة، والمنطق والبلاغة» [٣٠،الجزء ٢، ص١٤٧]. وباختصار، فلم يكن الوضع يساعد على ظهور أفكار جديدة.[٦]

---

★ هنا وفيما بعد،الرقم الأول هو رقم المصدر في «ثبت المراجع والأدبيات» الموجود بآخر الكتاب.

وتكمن خاصية مهمة أخرى لتاريخ سوريا ومصر في أن تأثير أوروبا قد شمل على نحو أو آخر كثيرا من مظاهر حياتهما الاجتماعية. وكان من شأن تفاعل قوى الاقطاعية الشرقية والحضارة البورجوازية الغربية على التربة العربية، تحديد السمات الخصوصية النسبية لتاريخ العصر الحديث العربي وفكره الاجتماعي - السياسي..

ومنذ أواخر القرن الثامن عشر تكونت علاقة القوى في الحلبة العالمية بطريقة كانت تحتم على آسيا اللحاق بأوروبا توخيا للصمود في صراعها معها. وكان الحكام الذين تحسسوا بشكل أدق من غيرهم متطلبات عصرهم يحاولون التكيف مع مجرى التطور الرأسمالي العالمي بتطبيق اصلاحات فوقية. وفي سعيهم إلى تعزيز مواقعهم السياسية والعسكرية والاقتصادية، وجدوا أنفسهم مرغمين على الاستعانة بمنجزات العلم والتقنية الأوروبية، وبخبرة الاختصاصيين الأوروبيين(٧). ومع أنه كانت هناك علاقات حيوية بدرجة كافية بين أوروبا الغربية والشرق الاسلامي في العصور الوسطى، الا أن هذا الأخير لم يكن يبدي حينذاك أدنى رغبة في اقتباس الثقافة الأوروبية وأسلوب الحياة الأوروبي. أما في منتصف القرن التاسع عشر، فقد تبدل الوضع تبدلاً جذريا، فقد تحدد التأثير الذي يمارسه تفاعل التجمعات البشرية ذات الهياكل الاجتماعية- الاقتصادية والسياسية المختلفة، وكذلك وضحت أساليب الحياة والقيم الروحية المتباينة تباينا شديدا، وهي أمور ترتبت على العملية التي تشكل بها الاقتصاد العالمي، وتكشف عندئذ اتجاه عام إلى تسوية النظم الاجتماعية- الاقتصادية وفقا لأعلى مستوى حققته الثقافات المتفاعلة، وإلى اثراء حياة الناس الروحية بشكل متبادل. وكان هذا الاتجاه يفصح عن نفسه بشكل أقوى كلما كانت مقدمات الرقي الاجتماعي أوفر في أساس المجتمع الذي كان يقف على درجة متدنية من درجات التطور.

وبديهي أن النموذج الأوروبي لم يكن طبعة تتشكل على نهجها الأشكال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية الجديدة. فقد تألفت في سياق التطور ظاهرة معقدة، هي نتيجة التفاعل لعوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وللقيم الروحية للشرق والغرب، واكتسبت هذه الظاهرة في بعض الأحيان طابعا فريدا. وكان من شأن جر البلدان العربية إلى مضمار الاقتصاد الرأسمالي العالمي أن تخطت عزلتها الاقتصادية والثقافية. فقد حان الوقت «ليحل الاتصال الشامل وارتباط الأمم الشامل في كافة المجالات، محل العزلة المحلية والقومية العتيقة. وينطبق هذا بدرجة متساوية على الانتاج المادي والانتاج الروحي» [٦، ص٤٢٨].

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، أخذت المحاصيل التصديرية تحتل مكانة رئيسية في الزراعة. وارتفعت قدرتها الانتاجية على التسويق، وتزايد دخول الأرض في التبادل السلعي اتساعا. وحازت الملكية الخاصة للأرض أخيراً في القرن التاسع عشر على شكلها الحقوقي الرسمي النهائي(٨) واتسع تصدير المواد الأولية من البلدان العربية. وأخذ الانتاج الصغير في النمو تدريجيا تبعا للتصنيع المحلي للمنتجات الزراعية.وتطورت العلاقات السلعية - النقدية(٩). وتراكمت في العالم العربي عناصر نمط رأسمالي.

وتكمن خصوصية انتقال سوريا ومصر من الاقطاعية إلى الرأسمالية في أن هذه العملية كانت تجري فيهما في الفترة التي وصل فيها تطور الرأسمالية قبل الاحتكارية في أوروبا الغربية إلى نهايته، أي في بداية عصر الامبريالية.

وكان من شأن تدخل أوروبا الرأسمالية في آسيا وافريقيا، تقويض نمط الحياة السائد هناك، والتعجيل بعملية التطور الرأسمالية. وقد لعب هذا التدخل من الناحية الموضوعية دور الحافز في انضاج الانقلاب المعادي

للاقطاع، كما استثار في كل مكان حركات قومية - تحررية، تحولت -مع اتساع نطاقها، وخاصة منذ فترة «استيقاظ آسيا»- إلى أحد الجوانب المميزة للتاريخ المعاصر(١٠).

وفي معرض تحليله لنتائج توطيد السيطرة الانجليزية في الهند، كتب ك. ماركس قائلا: «إن انجلترا، التي تستهدف غايات مغرضة في هذا البلد «كانت» بالرغم من كافة جرائمها «أداة غير واعية للتاريخ»، وكان عليها أن تنجز هناك رسالة مزدوجة: تقويضية وانشائية- هي القضاء على المجتمع الآسيوي العتيق، من ناحية، وارساءأساس مادي لمجتمع غربي في آسيا، من ناحية أخرى [١، ص١٣٦ ؛ ٢، ص ٢٢٥]. إن ظهور هذه السمة المميزة المهمة من سمات الامبريالية ليتبدى بهذه الدرجة أو تلك في كافة البلدان العربية، مبكرا في بعضها أو متأخرا في بعضها الآخر. على أن الامبريالية قد أضفت طابعا خاصا على التطور الاجتماعي الاقتصادي لهذه الأخيرة.

فقد كان من شأن تغلغل السلع الأوروبية الكثيف في الأسواق العربية أن وضعت الصناعة المحلية التقليدية في موقف حرج: فلم يكن بمقدور سلع الانتاج المحلي أن تنافس منتجات الصناعة الآلية الرخيصة الواردة من أوروبا. وانتهى الأمر بالحرفي إلى الافلاس(١١). بل إن وجود رؤوس الأموال الحرة، وقوة العمل الحرة، والمواد الأولية(١٢) في ظروف البلدان العربية (ظروف السوق الداخلية الضيقة والمنافسة الأجنبية القوية، والدمار الذي حل بالحرف، وفي ظل نظام حكم استبدادي) لم يكن بوسعه أن يؤدي إلى تطور سريع لعناصر نمط رأسمالي وبورجوازية صناعية قومية.

وكان الخراب الذي حلّ بالحرف يحول دون أن تتشكل بورجوازية من بين صفوف الحرفيين وأن ترتقي أشكال الصناعة الدنيا إلى شكل المصنع الأعلى(١٣). وهكذا، ففي مصر «كان نمو الانتاج الرأسمالي في الزراعة والصناعة، متخلفا إلى حد ملحوظ عن معدلات مصادرة أملاك المنتجين المباشرين» [٧٩، ص٢٢٢].

أما القسم الأغنى نسبيا والأقوى من الناحية الاقتصادية بين سكان المدن، فقد كان يتمثل في التجار الذين كانوا يحوزون بعض مصادر التراكم(١٤).

وكان تدفق السلع الأوروبية على الأسواق العربية يتطلب خدمة العلاقات بين الأسواق المحلية والأوروبية، الأمر الذي أدى إلى تحول التجار العرب بوجه عام إلى وسطاء يعيدون بيع السلع الأوروبية في السوق الداخلية، وإلى مشترين بالجملة للمواد الأولية من أجل تصديرها إلى الخارج.

وكقاعدة عامة، فقد كانت الأموال الحرة تستثمر في العمليات العقارية، وهكذا أصبح التاجر مالكا عقاريا. وبالمقابل، كان من شأن تحول سوريا ومصر السريع، خصوصا في النصف الثاني من القرن الماضي، إلى أسواق للمواد الأولية اللازمة للانتاج الصناعي الأوروبي، أن ساعد على دخول الاقطاعيين العرب ميدان النشاط التجاري. ولم يتحول هؤلاء فقط إلى موردين لمنتجاتهم الزراعية، وإنما تحولوا أيضا إلى مشترين بالجملة للمواد الأولية في السوق الداخلية. وكثيرا ما كانوا يتحولون إلى مرابين وكومبرادوريين. وهكذا كانت تجري عملية تداخل متبادلة ومزدوجة أدت إلى اندماج الاقطاعيين في التجارة وإلى تحول جزء من سكان المدن- التجار والمرابين- إلى ملاك عقاريين(١٥).

وخلافا لما جرى في أوروبا الغربية، حيث تشكلت البورجوازية من بين صفوف سكان المدن الأحرار في مجرى الصراع مع الاقطاعيين، كانت الطبقة البورجوازية في البلدان العربية في القرن التاسع عشر تتكون صفوفها بشكل رئيسي من ممثلي التجار، الذين كانت مصالحهم متداخلة مع مصالح الاقطاعيين. وقد أثرت

هذه الخاصية المميزة لمنشأ البورجوازية العربية القومية تأثيرا قويا على نشاط الأخيرة السياسي، فقد كانت تتحرك بحذر وباحتراس حتى عند معالجة أهم المسائل المتعلقة بوجودها ذاته.

وأخيرا ينبغي التأكيد بشكل خاص على أنه في الظروف الخاصة لتطور البلدان العربية الاقتصادي، في ظل العمليات الاجتماعية البطيئة والتمايز البطيء داخل الطبقات الاجتماعية الأساسية، كان هناك عدد كبير من الجماعات الاجتماعية الانتقالية، وكانت التناقضات الاجتماعية تتعمق بشكل بطيء نسبيا، وكان الخمول يميز عمليات تعزيز القوى المعادية للاقطاع، وتوحيد المنتجين للنضال من أجل حقوقهم، ونمو وعيهم الطبقي. هذا بالاضافة إلى أن مهمات الحركة القومية- التحررية كثيرا ما كانت تحجب التناقضات بين مختلف الطبقات والجماعات الاجتماعية. والنتيجة أن تاريخ البلدان العربية الحديث لم يتميز بكثافة شديدة للصراع الطبقي.

تلك هي الخصائص الأساسية للعملية التاريخية في البلدان العربية في العصر الحديث، والتي وسمت بميسمها مجمل مسار تطور الفكر الاجتماعي والسياسي.

## الدولة العثمانية: بعض المقدمات لتطور الفكر العربى فى العصر الحديث:

كانت الفترة من أواخر القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن التاسع عشر علامة فاصلة مهمة في التاريخ العربي. فهي فترة تشكلت بحلولها ظروف التطور الكثيف للعوامل التي حددت كل التطور اللاحق الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للعرب: ففى المجال الاجتماعي - الاقتصادي نرى نشوءا وتوطدا لعناصر نمط رأسمالي ولعملية تشكل طبقات وفئات المجتمع الحديث. ومن النواحي السياسية والايديولوجية والثقافية، نرى صياغة لايديولوجية بورجوازية وتطورا للوعي القومي وتشكلا للأدب العربي الحديث وما إلى ذلك. وقد ساعدت بعض هذه الظروف بشكل خاص على نشوء أفكار جديدة تعكس العلاقات الاجتماعية والسياسية الجديدة. فما هي هذه الظروف؟

قبل كل شيء، اتسعت العلاقات مع أوروبا. ففي أواخر القرن الثامن عشر، اتخذ السلطان سليم الثالث خطوات نحو تقوية السلطة المركزية وجبروت الدولة العثمانية. وكان شاغله الرئيسي يتمثل في إنشاء جيش قوي، لأن هزيمة الجيش العثماني في حروبه مع روسيا والنمسا قد أثبتت تهافت المبادئ الحربية التركية وتخلف التقنية العسكرية التركية.وكان اصلاح الجيش واعادة تجهيزه يشترطان ضرورة بناء صناعات حربية واستدعاء الخبراء من البلدان الأوروبية وتوسيع التبادل التجاري مع أوروبا ونشر الأساليب الأوروبية في تصريف الأمور إلى حد معين: فكان انحطاط الدولة العثمانية نفسه هو الدافع إلى «أوربتها»، أي إلى عملية تحويلها إلى دولة حديثة.

وقد تجلى عندئذ بشكل أقوى من ذى قبل التباين بين المعايير الحقوقية القائمة (حيث تنظم قواعد الشرع حياة المسلمين الخاصة والعامة) وبين متطلبات الحياة اليومية. فتوسيع العلاقات مع أوروبا، ونمو التجارة مع الأوروبيين خاصة[١٦]، قد أدى منذ وقت بعيد إلى طرح الحاجة إلى تشريع جديد يرتكز على أساس علماني، كما أدى إلى حد ما إلى تبني معايير حقوقية أوروبية معينة. وكلما دخلت الدولة العثمانية بقوة أكبر في مضمار السوق العالمية، كلما أصبح هذا التباين ملموسا أكثر وأشد غرابة.

وفضلا عن ذلك، فقد تداعى عند أواخر القرن مجمل نظام الحكم العثماني، الذي كان يستند من الناحية الايديولوجية على «حيتان أربعة»: الاعتراف بالسلطة العليا للسلطان التركي، والإتباعية الدينية،

وفكرة أولوية المسلمين على المسيحيين، المدعمة بسيطرة الأوائل السياسية وعلى أولوية الصلة الدينية بين الناس على الصلة الاثنية أو أية صلة أخرى. وهذا مايقرره «البيرحوراني» في مقالة مهمة، مكرسة لمسألة التغيرات التي حدثت في منطقة «الهلال الخصيب» في القرن الثامن عشر [٢٠٧].

فقد ازدادت استقلالية الحكام الاقطاعيين مع احتدام أزمة النظام العسكري - الاقطاعي. ولم يعد بوسع الحكومة المركزية السيطرة على الوضع في مجمل أراضي الدولة العثمانية. ولم يكن لحكم السلطان نفوذ فعلي إلاّ في مناطق معينة (في المدن الكبرى، حيث كانت توجد فصائل كبيرة من الانكشارية، ترهب وتنهب السكان، وعلى الساحل وبعض المناطق الأخرى). وفي مجرى قرن بأكمله، توطد الحكم المطلق لولاة السلطان في الولايات العربية. وظهرت مراكز جديدة للادارة الحكومية في امارات مستقلة أو شبه مستقلة، أقامها اقطاعيون كبار (ظاهر في فلسطين الشمالية، وشهاب في لبنان، وعلي بك في مصر وسوريا)[(١٧)]. وكان الأمراء يتمتعون بالسلطة المطلقة عليها. ففرضوا الضرائب ووضعوا تحت إمرتهم قوات دائمة. أما فيما يتعلق بالموقف من جيرانهم، فقد طبقوا سياسة اغتصابية، وانتهجوا في اماراتهم سياسة المركزية في الوقت الذي كانوا يعارضون فيه المركزية التي تنتهجها حكومة السلطان. وكقاعدة عامة، فقد كان السكان يؤيدونهم، لاحتياجهم إلى سلطة ثابتة، تستطيع تأمين أرواحهم وأملاكهم، وإلى نظام مستقر للقانون يحدد العلاقات بين الناس. وكان من شأن عجز الحكومة السلطانية عن توفير نظام قانوني في الامبراطورية أن دفع سكان مختلف المناطق في البلاد إلى طلب الحماية من الحكام المحليين، مع استعداد الأهالي أن يتحملوا جشع أمير واحد هو أميرهم، في مقابل طمئنتهم [١٨٨ ،ص١٤]. ويكتب ڤولني في هذا الصدد فيقول: «إن المزارعين، المسلمين والمسيحيين، الذين يتعرضون في كل مكان للنهب والظلم، قد لجأوا بجماهيرهم الغفيرة إلى ظاهر، حيث وجدوا الجو الذي يسوده التسامح الأهلي والديني» [٢٤١، المجلد ٢، ص ص ٩٠ - ٩١][(١٨)].

ولم يكن بوسع العلاقات الجديدة التي نشأت بين مناطق معينة من الدولة العثمانية والسلطة المركزية، الا أن تترك أثرامعينا في وعي الناس. فقد خبت في أعين العرب هالة الزعيم الروحي، التي كان السلطان محطاطا بها. بل إن أحد المبشرين الايطاليين كتب من العراق فقال «إن سكان الموصل لايرغبون في الحكم التركي المطلق وانما ينشدون حريتهم العربية» [٢٠٧، ص ١٠١]. ومن الضروري الاشارة إلى أن الساخطين لم يكونوا يتطلعون إلى تغيير النظام الاجتماعي السياسي، فقد كانوا يسعون فقط إلى أن توجد أساليب ادارية حكومية أقل صرامة ازاءهم. وكانوا يختارون أقل الشرور. وسيستمر الحال على هذا المنوال مادامت الانتلجنتسيا العربية -مع ظهورها السريع في الحلبة الاجتماعية- تظل غير مدركة للمصالح الاجتماعية وبعيدة عن المطالبة بتغييرنظام الدولة وبادخال أساليب ادارة جديدة، تعكس العلاقات الجديدة للقوى الاجتماعية.

ولم تكن تتداعى فقط هيبة السلطان كقائد روحي أعلى للمسلمين، بل تداعت أيضا الإتباعية الدينية، التي كانت دعامة ايديولوچية للسلطة السياسية.

وفي منتصف القرن الثامن عشر، ظهرت في وسط شبه الجزيرة العربية حركة دينية سياسية قوية هي الحركة الوهابية. وكان من شأن المفهوم الوهابي أن يقوض دعائم العقيدة الاسلامية القديمة المستندة إلى المثلث التقليدي: الشريعة الاسلامية، والالهيات، والتصوف. ووضع الوهابيون في معارضة الاسلام الرسمي أسلاما أضفوا عليه صفات مثالية، على نحو ما كان عليه زمن البدايات حسب رأيهم. ولم يعترفوا بالسلطان التركي كخليفة.، وحقق الوهابيون النجاحات العسكرية المهيبة، فانتزعوا من الأتراك في أوائل القرن الماضي مكة والمدينة، المدينتين المقدستين الاسلاميتين، مما أدى إلى الحط من قدر السلطان في أعين المؤمنين. وفضلا عن

ذلك فان انشاء الوهابيين دولة مركزية قوية على أساس عرقي عربي، قد وضع العنصر العربي في مواجهة العنصر التركي وساعد بذلك إلى درجة معينة على إدراك العرب لأصالتهم القومية. وكانت حركة الوهابيين أول محاولة في العصر الحديث لبعث الحياة الاجتماعية العربية (من حيث الشكل لا من حيث الجوهر)عن طريق العودة إلى الاسلام الأول.

وكانت أية انتفاضة من جانب العرب ضد السلطة المركزية، وأي ابتعاد عن الاسلام الرسمي، يكتسبان صبغة معادية للأتراك. ونمت بذرة الحركات التحررية التالية المعارضة للعثمانيين. وفي عام ١٨٠٦ كتب ج. ريمون، القنصل الفرنسي في بغداد، قائلا: «ان الروح العدائية قد عمت كل الفئات، ويبدو أن ذكريات مجد العرب التليد قد انتعشت. ومنذ بضعة أيام قال أحد الوهابيين بلهجة نبوئية: «سيجيء الوقت الذي نرى فيه عربيا في مقعد الخليفة. لقد رزحنا طويلا وبما فيه الكفاية تحت نير الغاصبين». [ ٢٢٤، ص٣٤].

وقامت حركات أخرى قريبة من الوهابية من حيث المنشأ، كالرشيدية- الادريسية في جبال عسير وغربي شبه الجزيرة العربية (في منتصف القرن التاسع عشر)، والسنوسية في ليبيا وشمالي افريقيا، وإلى حد ما في الحجاز والصحراء أيضا (فى النصف الثاني من القرن التاسع عشر). غير أن هذه الحركات مثلها مثل الوهابية لم تتخط من حيث الشكل ولا من حيث الجوهر اطار الحركات الايديولوجية المميزة للعصر الاقطاعي. ولم يكن ظهور هذه الحركات علامة على أن تغيرا جذريا في الحالة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أدى إلى ميلادها. على أنها ساعدت على احراز تقدم لمجرد أن ظهورها نفسه قد قوض أسس الدولة العثمانية وعبّرعن السخط المتزايد على ظروف الحياة، وأضعف صلات العرب بالأتراك. وساعد هذا الظهور إلى حد معين على إيجاد أساس ارتكزت عليه فيما بعد بعض الاتجاهات الاصلاحية في الاسلام.

وعلاوة على ذلك فان نظام الامتيازات قد قوض أولوية المسلمين على سكان الامبراطورية المسيحيين تقويضاً شديدا.

وكانت التجارة بين بلدان الشرق الأدنى وأوروبا تتم أساسا عن طريق المسيحيين (الأرمن واليونانيين والشوام) الذين كانوا يتمتعون بحماية قناصل البلدان الأوروبية[١٩].

وكان من شأن النمو النسبي للرفاهية والتعليم بين فئات معينة من سكان سوريا المسيحيين (وخاصة في لبنان)، أن تعززت مكانة المسيحيين في المجتمع. فشغلوا مناصب الأمناء والمستشارين والكتبة للأمراء. وبالرغم من أن المسيحيين ظلوا في الدولة العثمانية كما لو كانوا من جنس آخر [ أنظر، على سبيل المثال: ٣٠، ص ١٣٨][٢٠]، فقد كان لهم ثقل كبير في الحياة الاقتصادية للبلاد، ومع أنهم كانوا يتمتعون بامتيازات خاصة وتشملهم وصاية القناصل الأجانب، فقد كانوا بالرغم من ذلك يفتقدون كافة الحقوق المدنية لكونهم مسيحيين «كفارا»، لذلك أخذوا يبذلون كل مافي وسعهم توصلا إلى التحرر، لتوطيد المواقع التي ظفروا بها.

وهكذا، ساعد الوضع التاريخي في القرن الثامن عشر على تهيئة التربة في الدولة العثمانية لتطور الفكر الاجتماعي – السياسي العربي في روح عصرية.

# حواشي التمهيد

(١) كانت تدخل في الأطر الجغرافية لسوريا في القرن التاسع عشر أراضي سوريا المعاصرة ولبنان وفلسطين المحتلة (اسرئيل) والضفة الغربية المحتلة.

(٢) لم يدرس الاختصاصيون الروس مشكلة الخصوصية النسبية للتاريخ العربي دراسة خاصة، مع أن هؤلاء المؤرخين يولون مسألة تأخر الشرق اهتماما غير قليل.

(٣) كتب ف. انجلز يقول: «... إن السيطرة التركية، شأنها في ذلك شأن أية سيطرة شرقية أخرى، هي سيطرة تتنافى مع المجتمع الرأسمالي، فالقيمة الزائدة المكتسبة لا يحميها شيء من أيدي المرزبانات والباشاوات الجشعة. والشرط الأساسي الأول للنشاط الاستثماري البورجوازي، وهو الأمن الشخصي للتاجر ولملكيته، كان شرطا غير متوفر» (٩،ص٣٣).

(٤) كانت توجد في البلاد طوائف وجماعات دينية اسلامية ومسيحية عديدة. وكانت كل واحدة منها تحيا بشكل منعزل عن الطوائف والجماعات الأخرى، تبعا لعاداتها وتقاليدها.

(٥) في منتصف القرن التاسع عشر، أشار القنصل الروسي في بيروت إلى أن المسلمين «لايملكون ولا مطبعة واحدة في سوريا كلها». (٣٠، الجزء الثاني، ص١٤٦).

(٦) كتب هـ.ا. جيب و هـ. بووين يقولان: «ليس من المبالغة في شيء القول انه بعد هذه القرون من الركود، فان العمليات الزراعية والصناعية، وعملية التبادل والتعليم، اصبحت أوتوماتيكية تقريبا، وضمرت بمعنى ما، وقد أدى ذلك إلى عجز الناس، المشتغلين بهذه العمليات، عن تغيير طرائقهم وآرائهم ولو بأقل درجة» (١٩٩، المجلد ١، ص٢١٦).

(٧) يجدر التنويه هنا أساسا باصلاحات السلطان التركي محمود الثاني (١٨٢٦ - ١٨٣٩)، وبالتحولات التي أجراها الوالي المصري محمد علي باشا (١٨٠٥ - ١٨٤٩)، وباصلاحات أمير نظام في ايران (١٨٥١)، وباجراءات تنظيم الجيش على النمط الأوروبي وتوسيع الحرف والتجارة في دولة الأمير عبد القادر في الجزائر (١٨٣٢ - ١٨٤٧)، وباصلاحات الباى احمد في تونس (١٨٣٧-١٨٥٥).

(٨) تم ذلك في الولايات الآسيوية من الدولة العثمانية، من خلال قانون سنة ١٨٥٨ الزراعي وسجلات الأراضي الممسوحة. أما في مصر، فقد تم من خلال ما يسمى بقانون المقابلة (سنة ١٨٧١).

(٩) تجد شرحا للحالة الاجتماعية - الاقتصادية لسوريا، وخاصة لبنان، في مؤلفات ا. م. سميليانسكايا (٧١، ٧٢). أما عملية تشكل العلاقات الرأسمالية في مصر، فقد درست في كتاب ل. ا. فريدمان (٧٩).

(١٠) اشار ف.ا. لينين إلى الطبيعة المتناقضة الداخلية لكولونيالية عصر الامبريالية. كتب ف. ا. لينين: «ان احدى سمات الامبريالية الأكثر أساسية تكمن في أنها تعجل تطور الرأسمالية في أكثر البلدان تخلفا وتساعد بهذا الشكل على توسيع وتشديد النضال ضد الاضطهاد القومي» (١٥ ،ص١٣٢).

(١١) اذا كان عدد الحرفيين في حلب، مثلا، قد وصل في بداية القرن إلى ٤٠ ألف، فإنه لم يبق منهم سوى ألف، بعد حلول تسعينيات القرن (١٨٤،ص١٥).

(١٢) استنادا إلى مصادر يعتمد عليها، تتحدث ا. م. سميليانسكايا عن وجود تراكم لرؤوس الأموال في لبنان (٧٢، ص٣١،١١).ويشير ا. بيركنهايم إلى «الرخص» الشديد «لعمل العامل في فلسطين وسوريا» (٣٣ ، ص٢٩).

(١٣) يشير ل. ا. فريدمان إلى أن «الانتاج الصغير كان سائدا بشكل نسبى وبشكل مطلق» في صناعة مصر، حوالي سنة ١٩٠٧ (٧٩،ص١٥).

(١٤) كان التجار في العصور الوسطى يلبون أساسا متطلبات الاقطاعيين، وكانوا يخضعون لقوانين الانتاج الاقطاعي. أما في

الظروف الجديدة فقد أصبحت البورجوازية التجارية عنصراً مهماً في عملية تحول الأسواق المحلية إلى أسواق قومية وتحول الأسواق القومية إلى فروع للانتاج العالمي وأصبحت شريكا نشيطا في الانتاج العالمي، ومع ذلك فقد كانت هي نفسها خاضعة لقوانينه.

(١٥) تتبدى هذه الظاهرة أيضا في النصف الأول من القرن التاسع عشر. ففي مصر، كان عدد كبير من الاقطاعيين ينتمي إلى الطوائف التجارية (٢٣١، ص٢٦٨)، كما اشتغل الاقطاعيون اللبنانيون الكبار بالتجارة (٧١،ص٢٩٢، ٣٠٠).

(١٦) كانت السمة المميزة لتجارة الدولة العثمانية الخارجية تتمثل في غلبة الأوروبيين ووكلائهم المحليين فيها، وهي غلبة قررها بدرجة غير قليلة نظام الامتيازات – المعاهدات التي كانت تمنح امتيازات لرعايا الدول المسيحية (فرنسا وانجلترا وروسيا وهولندا الخ..).

(١٧) من ١٧٤٩ إلى ١٨٣١، كانت بغداد والبصرة تداران من جانب أوليجاركية من الباشاوات الكيوليمينيين (الأرقاء البيض)، الذين كانوا مستقلين عن السلطان من حيث الجوهر. أما مصر، التي كان يحكمها ولاة أتراك حتى سنة ١٨٠٥، فقد كانت من الناحية الفعلية ضيعة للماليك وكانت تعتبر نموذجا للتفتت الاقطاعي والفوضى.

(١٨) السلطان محمود الثاني (١٨٠٨ – ١٨٣٩) هو وحده الذي تمكن من اخماد عصيانات الباشاوات الأقوياء في الفترة من ١٨١٢ إلى ١٨٢١.

(١٩) كتب ف. الجلز، في خمسينيات القرن الماضي يقول: «من الذي يقوم بالتجارة في تركيا؟ ليس الأتراك على أية حال... إن اليونانيين والأرمن والسلاف والأوروبيين الغربيين، المقيمين في الموانئ البحرية الكبيرة، هم الذين يمسكون بزمام التجارة كلها في أيديهم...» (١٤، ص٢٥).

(٢٠) كان المسيحيون يخضعون لسلسلة بأكملها من القيود المهينة، بما في ذلك القيود التي تتعلق بارتداء الملابس والقيود المتعلقة بالتمثيل في المرافعات القضائية (كانت شهادة مسلم واحد تعادل شهادة اثنين من المسيحيين) الخ..

# الفصل الأولُ

# حول التغيرات التي جرت في وعي المصريين الاجتماعي في عصر محمد علي

في النصف الأول من القرن التاسع عشر، جرت تغيرات مهمة في الحياة الاجتماعية - الاقتصادية في مصر، نتيجة لاصلاحات الباشا المصري محمد علي الذي حكم في الفترة من سنة ١٨٠٥ إلى سنة ١٨٤٩. وكان التنافر قد ظهر بشكل حاد بين اتجاهات التطور الاجتماعي - الاقتصادي (*تطور العلاقات السلعية - النقدية، ونمو المدن، وظهور المانيفاتورات*)، من ناحية، وبين العلاقات السياسية- القانونية *والفوضى الاقطاعية* وسيطرة المماليك القائمة في مصر، من ناحية أخرى. لقد وصل محمد علي إلى السلطة في مجرى صراعه مع المماليك، معتمدا على المساعدة والمساندة من جزء من الاقطاعيين المصريين المتبرمين من التسلط المملوكي، وكذلك بالاعتماد على كبار التجار المهتمين بتحويل مصر إلى دولة اقطاعية مركزية قوية. وكان الاصلاح الزراعى (بما في ذلك الغاء نظام الالتزام) وانشاء الجيش النظامي والأسطول وتطوير الصناعة والزراعة واعادة تنظيم جهاز الدولة، وما إلى ذلك، أمورا موجهة إلى تحقيق هذا الهدف أيضا. وأعطت اصلاحات محمد علي ونشاطه الاصلاحي دفعة لتطور القوى الانتاجية ولـ «تربية العرب الايديولوجية».

وكان محمد علي يتطلع إلى الاستفادة من منجزات العلم والتقنية الأوروبية في انشاء جيش وأسطول حديثين، الأمر الذي كان يتطلب تغييرا جذريا لمجمل حياة البلاد الاقتصادية. وقد فتح هذا منفذا لمصر إلى الثقافة الحديثة، وإلى الأفكار الجديدة بشكل لامندوحة منه. فقد أشار كلوت بك، الذي خدم محمد علي سنوات كثيرة، إلى أن: «من البين أن القوات والمعدات العديدة المرتبطة بها قد مكنت مصر من أن تخطو الخطوة الأولى نحو المدنية، تلك الخطوة التي لاتزال مستمرة فيها»[٤٩، الجزء ٢، ص ص ١٤١ - ١٤٢].

وقد كتب الكثير عن اصلاحات محمد علي[أنظر المصادر ٤٩ و١١٤ و١٩٢ و٢٢٩]. على أن ما يعنينا وحده هنا هو أثر نشاطه على الفكر الاجتماعي في مصر في الفترة محل البحث.

لقد ظهرت في عهد محمد علي، ولأول مرة في مصر، مدارس تعليمية عامة، وكذلك مدارس تخصصية (طبية وفنية وحربية) على الطراز الأوروبي. وكقاعدة عامة، فقد كان الأجانب، الفرنسيون والايطاليون والانجليز، هم الذين يقومون بالتدريس في المدارس، وكان المدربون في الجيش أوروبيين أيضا. وكانت المشروعات الصناعية الجديدة تحت إشراف اختصاصيين أوروبيين. ونشطت في مصر حركة ترجمة جادة. وعن الفرنسية أساسا ترجمت إلى العربية كتب مدرسية، وكذلك أدبيات فنية وغيرها من الأدبيات المتخصصة. وكان الفضل الرئيسي في ذلك لقلم المترجمين، الذي تأسس، في سنة ١٨٣٥، الذي تغير اسمه

فيما بعد إلى مدرسة الألسن [أنظر ٢٠٣، ص ص ١٥٠ و١٥٨ و٢٢٠ - ٢٢١ و٢١٤ - ٢٧٠]. فترجمت هذه الهيئة ونشرت جزئيا ما يقرب من ٢٠٠٠ مصنف [٥٢، ص ٣٦٨] وطبعت في مطبعة بولاق الشهيرة، التي أنشأها محمد علي في سنة ١٨٢١. وكانت الكتب تباع بأثمان رخيصه نسبيا [أنظر ٢٢١، ص ٢٤٥]. ومنذ سنة ١٨٢٨، بدأت صحيفة «الوقائع المصرية» في الصدور. وكانت تنشر فيها البلاغات الحكومية. وقد صدرت في البداية باللغة التركية، وباللغة العربية أيضا فيما بعد، ثم باللغة العربية وحدها، عندما جعل محمد علي اللغة العربية لغة رسمية.

وكما فعل بطرس الأول في روسيا قديما، فقد أوفد الباشا المصري (منذ سنة ١٨٠٩) عددا من الشبان المصريين إلى أوروبا، وأساسا إلى فرنسا، لدراسة الطب والفنون الحربية والبحرية والمواد الدراسية الفنية والقانون. وقدأفدت أول مجموعة كبيرة من الشبان للدراسة إلى فرنسا في سنة ١٨٢٦ [٢٠٣، ص ١٠٦].

وفي مصر قبل غيرها من ولايات الدولة العثمانية العربية (وربما باستثناء لبنان)، نشأت بفضل الاصلاحات مقدمات للتآلف بين الثقافتين الغربية والشرقية. فقد جرت تحولات معينة تحت التأثير الأوروبي، وأساسا في المعيشة والملبس والأساليب للذين تسنى لهم أكثر من غيرهم مخالطة الأوروبيين. وكتب كلوت بك فقال: «منذ وقت معين، أخذ كثيرون من الوجهاء في محاكاة الأوروبيين، حتى فيما يتعلق بتناول الوجبات الغذائية... وأخذوا يستعملون صحوننا وأكوابنا». ثم إنه: «في مجرى السنوات الأخيرة (كتب هذا في سنة ١٨٣٩) ظهر الكثير من أثاثنا في بيوت الأعيان والأثرياء (بيوت محمد علي وأبنائه - المؤلف) »[٤٩، الجزء ٢، ص ص ١٣ و١٨].

ولفترة طويلة لم يكن تأثير أوروبا الغربية يمتد الا إلى أعلى فئات المجتمع المصري، دون أن يمس أسلوب حياة الجماهير الشعبية («إن العادات الأوروبية لم تشرع بعد في اكتساب الانتشار الواسع بين المصريين» [٢١٦، ص ٥٦٢]). وكانت قوى التقاليد والعادات المألوفة والعقيدة الجامدة تتصدى لهذا بقوة. ولم يكن بوسع محمد علي، لكونه ممثلا للأوساط الاقطاعية ومدافعاً عن مصالحها، أن يغدو تلميذا منسجما للغرب البورجوازي. ولم يكن هدف التحولات التي قام بها الباشا المصري يتمثل في التطور التقدمي للعلاقات الاجتماعية بقدرما كان يتمثل في توطيدها في روح اقطاعية: فقد استبدل بالملكية العقارية المملوكية الكبيرة أشكالا جديدة للملكية الاقطاعية، واضعا القوى الانتاجية في خدمة الدولة، التي لم تكن تدافع إلاّ عن مصالح الأسرة الحاكمة وحدها والأوساط القريبة منها. كتب ك. م. بازيلي فقال: «لقد حول محمد علي مصر إلى منجم ثروة ومجد له ولعائلته وللموالين له»[٣١، ص ١٢٤]. ومع ذلك فقد حدث تطور في الوعي الاجتماعي المصري، تبدى في موقف الشعب ذاته من نشاط الباشا الاصلاحي.

إن تكثيف الحياة الاقتصادية بالاعتماد على الأساليب «الأوروبية» على أساس اقطاعي، كان من شأنه التأثير على حياة مصر الاجتماعية. وكان تأثيره فريدا بشكل غير عادي. وسنلفت الانتباه إلى مجرد بعض سمات هذا التفرد، التي تعنينا بوجه خاص.

لقد قوضت اصلاحات محمد علي حرف الطوائف، وتحول المعلمون والصبيان من الناحية الفعلية إلى عمال مسخرين في مانيفاتورات الدولة [أنظر ٤٠، ص ٥٦٧]. وتحولت الحرف المنزلية إلى مانيفاتورات منزلية على أساس اقطاعي[٣٩، ص ٦٢١]. وكان من شأن دخول احتكارات حكومية للشراء بالجملة أن حصر مجال نشاط التجار[٤٠، ص ص ٥١٣، ٦٨١].

واجتاز الفلاح المصري المستعبد مدرسة العمل الاجباري في مانيفاتورات الدولة وترساناتها، وفي الجيش الحديث وفي الأسطول، ومما لاشك فيه أن ذلك قد أدى إلى تغيير سيكولوجية الحرفي والتاجر والفلاح.

فكيف وقف المصريون من اقتحام المدنية الغربية لحياتهم؟

كانت فكرة المصريين عن أوروبا والأوروبيين جد غامضة[1]. ولتوضيح ذلك يكفي أن نتذكر النادرة التي تقول إن حاكم الاسكندرية عنّ له افتداء نفسه بالذهب من نابوليون، الذي يبدو أنه كان يتصوره بمثابة شيخ بدوي [٤٩، الجزء ٢، ص ١٣٨]. أو النادرة التي تتحدث عن محاولة المصريين وقف تقدم الأسطول الفرنسي بمد سلسلة حديدية عبر النيل. وكان المتحمسون للغرب قليلين جدا. ولكنهم هم أيضا كانوا يفهمون المدنية الغربية فهما مفرطا في سطحيته. لقد كان نموذج الحياة الأوروبي غريبا على المجتمع المصرى. وكانت قوى العالم الاقطاعي العتيق تخرج دوما ظافرة من الصدام مع قوى «الأوربة» المعادية لها. وتؤكد ذلك الملاحظة الطريفة التي أبداها الانجليزي أ. باتون، الذي كان في مصر في الفترة من أواخر ثلاثينيات إلى أوائل أربعينيات القرن التاسع عشر، إذ كتب: «كنت ألتقي في بعض الأحيان بشبان فقدوا مميزاتهم القومية وتحللوا من مبادئهم الدينية بدرجة كانت تخلف انطباعا باستهانة تعافها النفس. وهم لايحنون إلى باريس كما لو كانوا يحنّون إلى مكة وحسب، بل إن هذا يدفعهم إلى عدم الاكتراث بآثار فن العمارة الاسلامية الرائعة في القاهرة.

... وأذكر شابا ساق حجة كدليل على انتشار المدنية فقال: إن كمية معينة من الخمر ترد إلى جدة وتباع هناك في كل سنة. ولكن هذه كانت استثناءات نادرة. فالملاحظ عموما أن المسلمين العائدين من أوروبا بعد اتمامهم برنامج الدراسة هناك، يتخذون من المجتمع الأوروبي موقفا أسوأ من موقفهم حياله قبل سفرهم إلى أوروبا. ويعود ذلك إلى عدة أسباب، يكمن أحدها في انهم لا يريدون الظهور أمام رفاقهم المسلمين بمظهر إناس كوزموبوليتيين، بلا أمة. فالطرافة التي كان المجتمع الأوروبي يمثلها بالنسبة لهم كانت تتلاشى خلال اقامتهم في أوروبا. وفي الوقت نفسه، كان مما يجرح كبرياءهم كثيرا أن يشعروا بأن الحضارة الشرقية والقوة العسكرية والسياسية للشعوب الشرقية أضعف بكثير مما في الغرب»[٢٢١، الجزء ٢، ص ٢٤٩].

وعلاوة علي ذلك، كما نوه ا. رافالوڤيتش [٦٧، ص ٣٥٩]، فإن المسلمين، بمن فيهم من كان أكثرهم ثقافة، إذ اعترفوا بنجاحات المدنية الأوروبية، كانوا يعتبرون أنفسهم، بالرغم من ذلك، أرقى بما لا يقاس من الأوروبيين من الناحيتين الروحية والأخلاقية [أنظر، على سبيل المثال: ١٣٨، ص ٧].

ولم يكن الشبان الموفدون للدراسة في أوروبا مهيئين لفهم المجتمع الأوروبي الغربي وقيمه الروحية فهما صحيحا. فقد كان من شأن نمط الحياة والتربية الاسلامية التقليدية أن يحول دون استيعاب الانطباعات المتكونة لديهم وتفهمها. وطبيعي أنه حتى في مصر كان هناك نبهاء تسنى لهم قهر جبروت الأفكار المألوفة والتغلب على جدار التنابذ. ولم يتسن لهؤلاء أن يدركوا خصوصية العادات والمعيشة الأجنبية وحسب، وانما تسنى لهم أيضا تمييز بعض ملامح الحياة الأوروبية الاجتماعية- السياسية. وتشخيصا لموقف هؤلاء الناس من نجاحات المدنية الغربية، فمن الطريف أن نورد ما ذكره الجبرتي حول سفر أحد البكوات المماليك ذوي النفوذ الواسع إلى انجلترا: «تهذبت أخلاقه بما إطلع عليه من عمارة بلادهم وحسن سياسة أحكامهم وكثرة أموالهم ورفاهيتهم وصنائعهم وعدلهم في رعيتهم مع كفرهم بحيث لايوجد فيهم فقير ولامستجدى ولا ذو فاقة ولا محتاج» [٣٩، ص ١١٦] وطبيعي أن نظام الملكية البرلمانية الانجليزية كان لابد من أن يبدو عادلا في نظر

الجبرتي، الذي عاش في مناخ تعسف الحكام الاقطاعيين- والبيروقراطية الاقطاعية. والطريف بوجه خاص في هذا الخبر أن الجبرتي اعتبر من اللازم الاشارة إلى وجود عدالة اجتماعية في انجلترا: فمثل هذا الاهتمام بالمشكلة الاجتماعية لم يكن مألوفا بالنسبة لمصر في ذلك الوقت.

وكانت المهام العملية التي تواجه مصر هي التي تحدد طابع صلات المصريين بالأوروبيين، وكان مايلزم مصر أساسا هو المعارف التقنية والعسكرية. كتب كلوت بك فقال: «كان الشبان الأتراك والشبان العرب يوفدون للدراسة في أوروبا، حيث كان يتعين عليهم أن يتعلموا لا الفن الحربي وحده، وانما أيضا كافة العلوم والحرف المتصلة بالحرب بهذه الدرجة أو تلك»[٤٩، الجزء ٢، ص ١٦٩].

ومن بين ٤٤ شخصا أوفدوا في سنة ١٨٢٦ لاستكمال تعليمهم في فرنسا، درس ١١ الفن الحربي والادارة والديبلوماسية و٨ درسوا فنون الملاحة والهندسة والمدفعية، و٢ درسا الطب، و٥ درسوا الزراعة وفن التعدين والتاريخ الطبيعي،و٤ درسوا الهيدروليكا والميتالورجيا، و٣درسوا فن الحفر والطبع على الحجر، وواحد درس فن العمارة، وواحد درس فن الترجمة [٤٩، الجزء ١، ص ص ٢٥٨ - ٢٥٩].

وفي حديث مع الاقتصادي الانجليزي چورچ بورينج، قال محمد علي: «إن عليّ إن أتعلم الكثير، أنا وشعبي. وسأوفد فورا أدهم بك ومعه ١٥ شابا ليتعلموا كل ما يمكن لبلادكم أن تعملهم اياه. إن عليهم أن يشاهدوا بأم أعينهم، وأن يتعلموا العمل بأيديهم، وعليهم أن يتعرفوا على مانيفاتوراتكم، ويجتهدوا في الوقوف على كيفية تفوقكم علينا وسببه. وعندما يقضون وقتا طويلا بما فيه الكفاية بين شعبكم، سيعودون إلى البلاد ويعلمون شعبي كل شيء»[٢٢١، ص ٨٤][٢].

وحسب تعبير ك. ماركس، فقد كان محمد علي هو الشخص الوحيد الذي تسنى له احلال رأس حقيقي محل «عمامة المراسم» [٥، ص ٢٠٢].

ولكن محمد علي لم يلق تأييدا من جانب المجتمع المصري. وكان يعمل بمفرده تقريبا. قال محمد علي لبورينج: « لم يتسنَ لي العثور إلا على قليل جدا من الناس الذين يفهمونني... كنت وحيدا تقريبا خلال الجزء الأكبر من حياتي» [نقلاً عن ٢٢٩، ص ١٩٥].

لقد كان من شأن الاصلاحات نقض الكثير من الأمور المألوفة العتيقة، والمساس بالعادات والخزعبلات المتأصلة، وتحميل الشعب أعباء جديدة. وكثيرا ما كان ذلك يثير التبرم. وحسب كلام كلوت بك، فإن «الشعب لم يكن منصرفا عن المساعدة في تنفيذ الاصلاحات وحسب، بل كان يعارضها بشتى الوسائل»[٤٩، الجزء ٢، ص ١٤٢][٣]. وكانت ثقافة الأوروبيين («الفرنجة») غريبة على الشعب، الذي لم يكن قد نسي الغزو الفرنسي بعد. ولم يكن التطور الداخلي للمجتمع المصري قد أجبر المصريين بعد على التقارب السريع مع الغرب. وكان الناس يسعون إلى مقاومة تعليم الأطفال في المدارس العلمانية التى افتتحها الباشا، والتى كانت بدعة بالنسبة للمصريين، «خالقين في ذلك العقبات نفسها التي كانوا يضعونها عند استدعاء أبنائهم إلى الخدمة العسكرية أو إلى المؤسسات الصناعية. وكان هناك آباء يشوهون أطفالهم، كي لا يتعلموا في المدارس» [٤٩، الجزء ٢، ص ٢٦١]. لقد كانت البيئة الاقطاعية- الحلسية في مصر غير مواتية لتطور التنوير، وقد ترتب على «أوربة» مصر «بطريقة آسيوية» «القضاء على ثروات الأشخاص غير الرسميين ودعتهم وحريتهم» [٢٢١، ص ٧٩][٤]. ولم يكن بالامكان أن يظهر ميل إلى المعارف في ظروف كهذه.

كما أن الفكر الاجتماعي - السياسي في البلاد لم يتحرك تحركا مهماً بدرجة ما (خارج المسار الرسمي). وكانت الأفكار السياسية غاية في الابهام. وكان كلوت بك على حق تماما عندما كتب مثلا ان

المصريين «لم تكن لديهم روح قومية أو تعلق بمصير مصر» [٤٩، الجزء٢، ص ٢٠٢]. وبالرغم من تغير الحياة على مرأى من الأعين، فإن أحدا لم يطرح مشكلات الوجود الاجتماعي الأساسية.

أما الذين ساعدوا محمد علي في تحقيق الاصلاحات، فقد كانوا في غالبيتهم يفعلون ذلك على غير ارادتهم. وكانوا يخدمون الباشا شخصيا. كانوا خدما له. وقد عادت عليهم السياسة الجديدة بمكانة رفيعة ومكاسب مادية(٥). ولكنهم لم يرتقوا إلى مستوى فهم أفكار خدمة الوطن. ومع ذلك، فإن تعزيز اقتصاد البلاد ومبادرات محمد علي الثقافية وسياسته التوسعية الناجحة وما إلى ذلك، قد غرست في أفئدة أنصار الجديد النزيهين، الذين كانوا يتميزون باتساع مداركهم بالنسبة إلى عصرهم، والذين لاشك في انهم كانوا لايزالون قلة، غرست فيهم بذور الوطنية المصرية، التي سرعان ما أنتجت بواكير النزعة القومية.

ولم تكن أفكار الوطنية العربية والنزعة القومية أقل غرابة بعد على الجمهور الأساسي من المصريين. وهذا ما يجدر التنويه به لأن بعض الباحثين في النزعة القومية العربية يرجعون نشأتها إلى النصف الأول للقرن التاسع عشر ويشيرون إلى محمد علي. صحيح أن الباشا المصري كان يتطلع إلى توحيد ولايات الدولة العثمانية العربية تحت سلطة مصر، ولكن هذا لم يكن فيه ظل للنزعة القومية العربية. فلم تكن ظروف توحيد الأمة العربية قد تكونت بعد. وكانت البورجوازية العربية وليدة لتوها، بينما كانت المؤسسات الاقطاعية محتفظة بكل قوتها. وكان الناس لايزالون يسمون أنفسهم بأسماء المدن والقرى التي ولدوا فيها - كانوا لايزالون يلقبون أنفسهم بالقاهريين والبغداديين والتونسيين والحلبيين. وكانت وحدة الناس المعترف بها هي وحدتهم الدينية. فلم يكن ثمة سوريون، وإنما كان هناك مسلمون سنيون وعلويون، ومسيحيو كنيسة رومية - كاثوليكية وكنيسة أرمنية، وما إلى ذلك. ولم يكن ثمة مصريون، وإنما كان هناك أقباط وروم - أرثوذكسيون ،ومسلمون. وكان مفهوم العرب لايمت بصلة إلا إلى سكان شبه الجزيرة العربية المركزية، الحجاز، وإلى بدو مصر. وكان الجميع عثمانيين - رعايا للسلطان، الخليفة التركي.

بل إن محمد علي نفسه لم يتجاسر على القطيعة مع السلطان في نزوعه إلى الاستقلال، حتى إبّان ازدهار مجده وقوته، عندما تمكن من الاستيلاء على كافة أراضي آسيا العربية تقريبا ومن تهديد اسطنبول تهديدا فعليا. على العكس، كان يتصرف باسم الأمة «الاسلامية»، بوصفه تابعا للسلطان - الخليفة- زعيم المسلمين الروحي. وكان ذلك يضفي على تصرفات الباشا مظهر الشرعية في أعين سكان الأراضي التي استولى عليها. وقد بعث برسالة إلى ابنه ابراهيم باشا، الذي احتلت قواته سوريا، تعتبر عجيبة جدا من حيث محتواها. ففي هذه الرسالة أمر محمد علي بعدم اعلان انفصال سوريا عن ممتلكات السلطان، إلا اذا تمكن (ابراهيم) من أن يستصدر سلفا فتوى من الزعماء الدينيين المحليين،تعلن عزل السلطان محمود، بوصفه غير صالح لتقلد زمام الحكم [٢٢٩، ص ٢١٢]. ولم يكن صعبا على ابراهيم الحصول على فتوى كهذه، إلا أنه لم يسع للحصول عليها. فمن البين أن القطيعة مع الخليفة لم تكن في مصلحة محمد علي: لقد كان يحلم بامبراطورية عثمانية مستقلة، يخصه فيها دور مهم جدا. وكان محمد علي يحلم بتوحيد الأراضي العربية، لاتوحيد الشعوب العربية. وفضلا عن ذلك فإن الشعوب العربية نفسها لم تكن مهيئة لتوحيد كهذا من الناحية التاريخية. وكتب ك.م. بازيلي فقال: «... إن القبائل العربية لم تتبن بتعاطفاتها قط ضيفها الحاكم (محمد علي - ز.ل.)، فلم تكن ترى فيه غير ما كان يمثله دوما بالنسبة لها، باشا تركيا، لاباعثا للقومية العربية، كما يحسبه الرأي العام في الغرب» [٣١، ص ١٢٤].

ونجد عناصر لفكرة النزعة القومية العربية عند ابراهيم باشا. فقد كان من شأن نجاحات السلاح المصري، والامكانيات التي تكشفت مع نمو قوة مصر الحديثة، في الوقت الذي كانت فيه فكرة إحياء

الامبراطورية العربية نفسها شائعة في الجو[٦]، أن أوجدت في آن واحد تربة مواتية للمناورات السياسية ولظهور فكرة انتساب الشعوب العربية إلى أصل واحد.

وكان ابراهيم، ابن الألباني المملوك، الذي تلقى تربيته في مصر، يتحدث«صراحة عن بعث القومية العربية وعن توحيد كل الناطقين بالعربية تحت سلطة واحدة وعن اتاحة كل المناصب (الحكومية) في البلاد وتوفير كل الرتب في الجيش للعرب وتقاسمهم لايرادات الدولة ولوظائف السلطة التنفيذية في آن واحد» [نقلاً عن ١٩٢، ص ٢٥٧][٧].

وذكر البارون بوالكونت، المبعوث الفرنسي لدى ابراهيم: «إن ابراهيم لايخفي نيته في إحياء الوعي القومي العربي وتجديد الأمة العربية وغرس شعور الوطنية الحقيقي في العرب والتعاون معهم إلى أقصى حد في حكم الامبراطورية القادمة... وقد روج ابراهيم بنشاط لأفكار البعث القومي وكثيرا ما ذكر في نداءاته بماضي الشعب العربي التاريخي المجيد وأثر بحماسه في الجنود. وقد أحاط نفسه بأناس شاطروه أفكاره، وناضلوا من أجل نشرها» [٦١، ص ٩٥]. على أن دعوة ابراهيم لم يكن بوسعها أن تجد (ولم تجد) استجابة واسعة. فهو ورفاقه، شأنهم في ذلك شأن محمد علي، كانوا يعترفون بالسلطان التركي خليفة وحاكماً أعلى، أما «عروبته» هم فلم تكن تتخطى اطار فكرة اقامة دولة عربية كبرى، تشكل «جزءا عربيا من الدولة العثمانية». ومما له دلالته في هذا الصدد، نداء ابراهيم الموجه إلى الضباط العثمانيين المنحازين إلى جانب المصريين: «نحن كلنا شعب واحد. ومنذ الآن لاينبغي لأحد أن يقول «أنا قاهري» أو «أنا أسطنبولي»، فنحن كلنا ننتمي لملة واحدة. ولنا سيد واحد. والمطلوب هو مجرد تجديد قوة الامبراطورية ،وجبروتها» [نقلاً عن ٢٢٩، ص ٤٥٤].

ونحن، إذ نؤكد على عدم تطور وعي المصريين الاجتماعي، نسجل مع ذلك أن الاصلاحات التي تحققت قد ساعدت على حدوث تغير معين في الآراء المألوفة. وعلى سبيل المثال، يسترعي الانتباه الموقف الجديد من الفلاح، والذي نجده عند محمد علي. فمحمد علي، الاقطاعي الذي يعرف قيمة عمل الفلاح، قد أمر المدير العام للمانيفاتورات بحسن معاملته: «لاينبغي الاستهانة بالفلاح كما لو كان عدوا. فاذا كنا مدينين برفاهيتنا لأحد، فللفلاح وحده. ولذا ينبغي توفير أسباب الراحة له ورفع أجره، كيما يعمل برضى» [نقلاً عن ١٩٣، ص ١٩]. ومحمد علي، باعرابه عن رأيه في أنه «لاينبغي الاستهانة بالفلاح»، يظهر أنه أرقى بما لايقاس من الاقطاعيين المصريين الآخرين، بل وغير المصريين.

أمّا ابن محمد علي – ابراهيم–، فقد كتب اليه في سنة ١٨٤٥، متقاسما رأي أبيه فقال: «... إن تفوق المدنية الغربية إنما يعتمد على الظروف الأفضل لمعيشة الطبقات الدنيا» [٢٢١، ٢٣٩]. وبهذا الشكل، لم يكن محمد علي وحيدا في موقفه من الفلاح.

وقد ترتب على الاصلاحات أن انجذب إلى «التعليم» أيضا «العامة»– الفلاحون والحرفيون–. فقد كانوا يوفدون إلى الخارج للتعليم، وكانوا يقبلون في المدارس. وقد نفذوا مشروعات انشائية جديدة، وتشكل من بينهم جيش وأسطول حديثان. وقد اتجه «العامة» إلى المعارف، وإن كان على غير ارادتهم. واكتسب الناس معلومات تتصل بالحياة الأرضية لا بالحياة السماوية وتنبه الفكر من سباته الأزلي. وفي تصور أكثر الناس ثقافة في ذلك العصر (والحق انهم كانوا لايزالون قلة) كان لابد للاصلاحات والاتجاه إلى الغرب واستيعاب أسس المعارف العملية من أن تؤدي إلى هز السيطرة المطلقة للنظرة الدينية إلى العالم.[٨] وقد ساعد على ذلك واقع أن مدارك المصريين كانت آخذة في الاتساع، وليس ذلك فقط بفضل الصلات المتعددة والأوثق مع الأوروبيين. فمنذ ثلاثينيات القرن الماضي أخذوا يتعرفون على الآداب التاريخية والجغرافية

الأوروبية وما إلى ذلك(٩).

والحال أن الأدبيات العربية، التي تعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، والتي تحتفظ بشكل ومحتوى تقليديين، تورد مادة قليلة للحكم على حالة الفكر الاجتماعي - السياسي عند المصريين، وعلى درجة انتشار الأفكار التنويرية ومبادئ الثورة الفرنسية بينهم.

وفي ذلك العصر، لم يكن المصريون قد أولوا بعد انتباها كبيرا إلى أدبهم الخاص، الذي كان في حالة انحطاط على العموم [١٢٥، ص ٩٤]. وكان اهتمامهم بالأدب الأوروبي أقل. ولكن الترجمات العربية الأولى لرسالة ج. ج. روسو «حول العقد الاجتماعي» ولبضعة كراسات لفولتير مناوئة للدين، والتي أعدت منذ أوائل القرن التاسع عشر، تستثير انتباها أكبر[٢٤٢، ص ٢٦]. وقد بقيت هذه الترجمات، التي قام بها مسيحيون محليون بمساعدة قناصل أوروبيين، مجهولة من قبل القراء العرب الذين كانوا قليلين وغير مهتمين بهذا النوع من المصنفات. ففي ذلك الوقت، كانوا يعتبرون «المارسيلييز» نفسه، المعروف للمصريين منذ فترة الحرب مع الفرنسيين، «أنشودة بونابارت»، دون أن يفطنوا على الاطلاق إلى المدلول الكامن فيه، والذي كان غريبا على الوعي المصري في ذلك الحين.

وفي سنة ١٨٤١ صدر باللغة العربية «تاريخ كارل الثاني عشر، ملك السويد»، أما في سنة ١٨٤٩، فقد صدر «تاريخ بطرس الأكبر» لفولتير. وقد أشار الأكاديمي ا. ي. كراتشكوفسكي إلى أن مترجم «تاريخ كارل الثاني عشر» يشدد في مقدمته للترجمة على الجوانب العسكرية للمصنف، الأمر الذي كان مفيدا، دون ريب، بالنسبة للقارئ المصري المعاصر. أما مترجم «تاريخ بطرس الاكبر» فيعرف القارئ بالكاتب مستخدما عبارات عامة بدرجة غير عادية. فهو يكتب في مقدمته ليقول: «... وصاحب التاريخ من أكبر الفلاسفة المسيحيين وأعظم الخطباء في الدولة الفرنساوية، ومن ذا الذي لايعرف بلاغة فولتير الذي طبقت شهرته الآفاق! إن له في كل ميدان مصنفا، يحار في فهمه الصغير والكبير سواء بسواء [٥٢، ص ٣٧٣]. انه يشيد ببلاغة فولتير ايما اشادة (وكان العرب يدركون كنه فن الخطابة). أما فيما يتعلق بآراء فولتير فهو لايقول شيئا. وواضح أن مثل هذا الموقف من فولتير كان شائعا بين المترجمين.

وفي سنة ١٨٤٢ ظهرت ترجمة عربية لكتاب المؤرخ الانجليزي الشهير ف. روبيرتسون (١٧٢١ - ١٧٩٣) «تاريخ كارل الخامس». وترد في المقدمة رسالة من فولتير إلى روبيرتسون يقرظ فيها الكتاب، وكذلك ملاحظات المترجم عليها: «لقد حرر (فولتير - المؤلف) بلاد أوروبا كلها من ربقة العبودية وأنقذها من مهاوي الجهل، وخرج بها من مواطن الغواية» [٥٢، ص ٣٧٣] وفي الملحق، الذي يشرح فيه المترجم الكلمات الأجنبية وأسماء الأعلام، يعبر مرة أخرى عن موقفه من فولتير فيقول:«... إن غزارة معارف هذا العالم قد دفعته إلى التعريض بالأديان، بل وبكثير من ملوك ذلك العصر». ثم يقول: «... إن الذين يثقون في مصنفات هذا الانسان العجيب قلة» [٥٢، ص ٣٧٤]. ولا يصف أي مترجم آراء فولتير الفلسفية والسياسية من حيث الجوهر، وعبارة «إن له في كل ميدان مصنفا، يحار في فهمه الصغير والكبير سواء بسواء» تتحدث عن نفسها بنفسها. ويشير ا. ي. كراتشكوفسكي إلى أن فولتير «لم يكن بوسعه أن يغدو شخصية شعبية في الأدب العربي الحديث» [٥٢، ص ٣٦٧]. واذا استخدمنا تعبيرا مخففا، فان آراء فولتير كانت ببساطة غريبة على العرب. وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، وفي سوريا ولبنان حيث كان النفوذ الفرنسي قويا جدا، فإن تطور الفن المدرسي في البيئة المسيحية، والعمل الصحفي - النشري سواء بسواء، كان يجرى تحت تأثير الاتجاهات المحافظة، بل والاكليريكية المباشرة أحيانا [٥٢، ص ٣٦٧]. ومما

لاشك فيه أنه مع انتشار اللغة الفرنسية الواسع، كان الناس يقرأون فولتير ولكنهم لم يعربوه. أما الحالة في مصر فقد كانت مختلفة إلى حد ما. ويؤكد ا. ي. كراتشكوفسكي أن «ردفعل المسلمين ازاء ميول فولتير المعادية للاكليريكية كان أقل حدة مع أنهم أيضا كانوا مضطرين إلى اللجوء إلى حجج مختلفة، تبريرا لاهتمامهم بابداعه» [٥٢، ص ٣٦٧]. وكما هو معروف، فإن مصنفات فولتير الفلسفية لم تترجم إلى اللغة العربية، مع أن الطهطاوي، بشير التنوير العربي، والمطلع على آراء مونتسكيو وفولتير وروسو، [أنظر ١٣٨، ص ١٥٠] كان هو روح حركة الترجمة في مصر كلها. ففي ذلك الوقت، كانت آراء فولتير، لاسيما المعادية للاكليريكية منها، غريبة بوجه عام على الانتجلنتسيا العربية.

وقد دام هذا الموقف من فولتير في البلدان العربية طويلا جدا. وحتى في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، أعرب المنور اللبناني ن. نوفل عن شكواه من أن معتقدات فولتير قد قادت هذا الفليسوف «إلى الاستهزاء» بالمبادئ الالهية والأديان، الأمر الذي يحدّ من فائدة الآراء التي أعرب عنها. وقد أكد نوفل أن «قلة هي التي تثق في مصنفات هذا الانسان بدرجة ما» [١٠٨، ص ١٨٦]. ولكن أوان أعادة تقييم القيم الروحية كان قد أخذ في الاقتراب(١٠).

وما كان ينتقى للترجمة إلى اللغة العربية في مصر سوى مصنفات فولتير التي كان بوسعها أن تعود بالفائدة على الباشا - المصلح، إذ كانت تتضمن عبراً من سير العظماء. وكان هذا الانتقاء يعكس ميول المترجمين الملكية(١١). على أن الفكر العربي، كما ذكرنا، كان يشرع بالحركة: ويكمن خير دليل على ذلك في حياة الشيخ رفاعة بدوي رافع الطهطاوي وابداعه.

وكان الطهطاوي الذى ينحدر من عائلة فقيرة تعيش في طهطا (مصر العليا)، قد أتم تعليمه في جامعة الأزهر الاسلامية في سنة١٨٢٦. وعين في السنة نفسها إماما لمجموعة الشبان التي أوفدها محمد علي للتعليم في فرنسا. وعندما رجع إلى مصر (سنة ١٨٣١) كرّس وقتا طويلا لأعمال الترجمة، وحرر أول صحيفة تصدر باللغة العربية في مصر [للإطلاع على مزيد من المعلومات، أنظر ١٢٤، الجزء ٢، ص ص ١٨- ٢٤ و ١٣٣].

وتتميز مذكراته عن رحلته إلى فرنسا «تخليص الابريز في تلخيص باريز» بأهمية خاصة اذا أردنا وصف آراء الطهطاوي في تلك السنوات. وبوسع القارئ أن يجد تحليلا لهذا الأثر البارز من آثار المرحلة الأولى في تطور الأدب العربي الحديث في كتاب ن. كاخاروفا «رحلة رفاعة الطهطاوي إلى باريس» بوجه خاص[٤٦](١٢).

ففرنسا بالنسبة للشيخ المصري مصدر خيرات جمة، لاغنى لمصر عنها. وهو يوغل في الحديث عن النظم والأعراف الفرنسية «ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر» [١٣٨، ص ٦٤]. ويري الطهطاوي أن ما يستحق التقليد بوجه خاص انما هو نظام التعليم ووضعية النشاط العلمي وهيكل النظام السياسي للمجتمع.

والطهطاوي، بموقفه التقليدي من ظواهر الحياة، كان العالم بالنسبة اليه ينقسم إلى عالم اسلامي وعالم مسيحي (والعالم الاسلامي في نظره هو موطن الثقافة الروحية العالمية). وبالرغم من ذلك فإن الطهطاوي لا يكتفي بالاعتراف بتفوق الفرنسيين في مضمار التعليم، وإنما يدلل أيضا على ضرورة الأخذ بنظام التعليم الأوروبي وتطوير العلوم التطبيقية تطويرا شاملا، الأمر الذي يستحيل دونه انشاء جيش وأسطول قويين.

ويتضمن «تخليص الابريز» وصفا تفصيليا بما فيه الكفاية للمؤسسات السياسية في فرنسا، وفي هذا

السياق، يكتب المؤلف بتعاطف كبير مع الحركة الليبرالية والحكم الدستوري، ويتحدث عن ثورة ١٨٣٠، التي تركت في نفسه أثرا بالغا.

وترد في كتاب الطهطاوي ترجمة لميثاق لويس الثامن عشر الدستوري «الذى يتميز بـ «العدل» (حسب تعبير المؤلف). ويكتب الطهطاوي فيقول: «وإن كان غالب مافيه ليس فى كتاب الله تعالى ،ولافي سنة رسوله صلى الله عليه وسلم... قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد... والعدل أساس العمران» [١٣٨، ص ٦٦]. ويؤكد الطهطاوي على أن الفرنسيين يضفون على كلمة «الحرية» المعنى نفسه الذي يتضمنه «مايطلق عليه عندنا العدل والانصاف»، مادام الحكم في حالة الحرية يعني تثبيت مساواة الناس أمام القانون. [١٣٨، ص ٧٣] وبهذا الشكل وجد المصري مفتاحا لإستيعاب مفهوم «الحرية» الجديد عليه: فخلافا للجبرتي، الذي فسّر هذا المفهوم بالمعنى التقليدي (الأحرار -أي ليسوا أرقاء، كالمماليك»)[٢٤٤، ص ٢٠٥]، يفسره الطهطاوي بوصفه فكرة أساسية تماما. ثم إنه يضطر إلى الاعتراف بأن العدالة الكاملة لا وجود لها على الأرض (حتى في أوروبا!) وأن العدالة مفهوم نسبي[١٣٨، ص ٧٣]. وفيما بعد، في أوائل السبعينيات، كان الطهطاوي أول من قام بتحليل تفصيلي لمفهوم الحرية، بوصفها أهم عوامل الوجود الانساني، في المظاهر الخمسة التي تتميز بها: الحرية من حيث هي حالة طبيعية للانسان، وحرية التصرف، وحرية العقيدة، والحرية المدنية، والحرية السياسية[١٥٣، ص ١١].

ويعلّق الطهطاوي بتفصيل شديد على مواد الميثاق الأساسية. وفي تعليقه على المادة الأولى («الكل سواسية أمام القانون»)، يثمن تثميناً عاليا المبدأ الكامن فيها: فهذا المبدأ رئيسي بالنسبة لـ «إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم نظراً إلى إجراء الأحكام» [١٣٨، ص ٧٢][١٣]. ويكتب الطهطاوي فيقول: «معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوى في الأحكام والقوانين، بحيث لايجور الحاكم على انسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة» [١٣٨، ص ٧٣]. إلاّ أن اعتراف الطهطاوي بمساواة الناس أمام القانون يمنعه من التسليم دون شروط بتحلل سلطة الحكام الشرقيين من الرقابة، رغم أنه هو شخصيا كان يخدم «محمد علي» باخلاص وصدق[١٤]. واذا كان يرى ان السلطة العليا مستمدة من الله، وأن على الرعايا أن يخضعوا خضوعا مطلقا للحاكم، إلا أنه أكد على أن هذا الأخير ينبغي أن يسترشد بالقانون. ويكتب الطهطاوي عن ذلك: «ان ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وان السياسة الفرنساوية هي قانون مقيد بحيث أن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التى يرضي بها أهل الدواوين ... وديوان رسل العمالات يحامى عن الرعية» [نقلاً عن ١٧٥، ص ٨٩]. وفي الكتاب حديث تفصيلي عن حياة فرنسا السياسية وعن البرلمان والنظام الانتخابي.وقد لقيت الفكرة القائلة بأن «الشعب يجب أن يشارك مشاركة ايجابية في ادارة الدولة» تطويرا تاليا لها في مصنفات الطهطاوي الأخرى أيضا. وهكذا، فان الطهطاوي كان أول من أعلن من العرب أن السلطات يجب أن تخضع للقوانين وان مهمتها الأساسية إنما تكمن في الاشراف على رعاية حقوق الشعب. وهو يطرح في أوائل السبعينيات فكرة جديدة على عصره عندما يوجه الانتباه إلى ضرورة تنفيذ القوانين بما يتمشى مع متطلبات الحياة. كما أن ذلك ينطبق على الشريعة. وقد أصبحت الفكرة القائلة بوجوب تكييف الشريعة للظروف المتغيرة وللحالة الحياتية الفعلية أحد الأفكار الأساسية عند المصلحين الاسلاميين.

كما تركت أثراً بالغا في نفس الطهطاوى الفكرة القائلة بحرية العقيدة (ولو أن تحرر الفرنسيين الفكري في المسائل الدينية كان يزعجه، ولم يكن بمقدوره اعتبار قوة العقل الانساني بديلاً عن الهيبة والقوة الالهيتين) واستقلال القضاء وحرمة الملكية (إلاّ عندما يكون المساس بها ضروريا لمصلحة المجتمع).. وفي تعليقه على الميثاق، حاول الكاتب، لأول مرة في العالم العربي، التدليل على اتفاق مبادئ الثورة الفرنسية

مع القرآن والسنة: فقد كانت هذه المحاولة ضرورية لأن المجتمع الاسلامي العربي في الأربعينيات لم يكن بوسعه أن يتقبل الأفكار الاجتماعية- السياسية الجديدة عليه إلاّ في الشكل التقليدي الذي يفهمه. وهكذا، فمبدأ مساواة الناس أمام القانون، وهو المبدأ المعلن في فرمان نابوليون الأول، لم يكن بالامكان أن يكون مفهوما عند المصريين إلاّ بوصفه المساواة أمام الله، لأن سيطرة العلاقات الاقطاعية ومبدأ مساواة الناس أمام القانون أمران لايمكن التوفيق بينهما. كما أن الناس في ظروف مصر في النصف الأول من القرن الماضي لم يكن بوسعهم التفكير في المساواة الحقوقية والمدنية. فقد كان ذلك من المسائل المجردة في نظر الجمهور الأساسي من الشعب. ولم يكن هناك بد من توضيح المفاهيم الجديدة للقارئ بالمزاوجة بينها وبين الأفكار المألوفة. وكان على الطهطاوي أن يعبر عن الأفكار الجديدة في صيغة قديمة: فهو في سياق دفاعه عنها يورد عشرات الاستشهادات من القرآن والأحاديث النبوية وأمثلة من التاريخ العربي ويسوق المقارنات في مصطلحات اسلامية ويورد آراء لأعلام العرب تتفق مع ما يذهب اليه. وإن الدقة التي يفعل بها الطهطاوي ذلك لتشهد بشكل غير مباشر على فهمه العميق لغرابة الأفكار والمفاهيم الجديدة بالنسبة لمواطنيه.

ولابد من التنويه بأن الطهطهاوي، من حيث الجوهر، يتوصل إلى استنتاج وجود دلالة واحدة لمفاهيم الحرية والمساواة والعدالة في فرنسا بعد الثورة وفي التقاليد العربية. وهو لايجد فرقا كبيرا بين مبادئ «القانون الطبيعي» والشريعة. ويحاول التدليل على أن الأشكال الأوروبية للنظام الاجتماعي معروفة للمسلمين منذ زمن بعيد ولا تعارض بينها وبين الاسلام.

لقد كان نشاط الطهطاوي أول مساهمة كبرى في الدعوة لآراء المنورين الفرنسيين الاجتماعية - السياسية بين العرب.

# حواشي الفصل الأول

(١) بل إن المؤرخ المصري الشهير عبد الرحمن الجبرتي (١٧٥٦ - ١٨٢٥)، أحد أكثر رجال عصره ثقافة، يتحدث بتفصيل خاص عما يأكله ويلبسه الفرنسيون: فقد تركت هذه التفاصيل أثرا بالغا في نفسه. وقد كتب جرجي زيدان في هذا الصدد فقال: «هذه حال كل شرقي في أيامه» (١٢٥، الجزء ٤، ص١٥).

(٢) من المناسب أن نورد هنا التوبيخ الذي وجهه إبراهيم ابن محمد علي في سنة ١٨٣٣ إلى السلطان محمود الثاني، بمناسبة أوامره الخاصة بتقليد تسريحات الشعر والأزياء الأوروبية: «إن محاولة النهضة لاتبدأ بتزويد الشعب بالكتفيات أو بالبنطلونات الضيقة... وبدلا من البدء بالملابس، كان الأولي بالباب العالي أن يهتم بتنوير الأذهان» ويستند ابراهيم في هذا السياق إلى تجربة مصر كمثال للطريق النموذجي إلى النهوض بالبلاد (نقلا عن: ٢٢٩، ص٣٨٢).

(٣) يذكر ج. بليان الشيء نفسه، فيقول: «لقد أدت الاجراءات الجديدة إلى اثارة الكثير من الهواجس وزعزعة الأخلاق ومخالفة العادات. وحرك السخط الكامن الأذهان... ولو كان بالامكان معرفة ما تختلج به أفئدة الناس، لتبين أن الذين يؤيدون النظام الجديد بحماس لايتجاوزون ثلاثة أشخاص بالكاد» (٢٢٢، ص٦٨ - ٦٩).

(٤) كما يشير الجيولوجي ي. ب. كوفاليفسكي، الذي كان في مصر آنذاك، إلى مايلي: «إن محمدا عليا لم يرفع أولئك الذين كانوا أسفل سافلين إلى المراتب المدنية، وانما اجتذب إليه أولئك الذين كانوا يمدون هاماتهم من خلفهم. وأوجد بذلك قاسما مشتركا واحدا بين الجميع» (٥٠، ص٦٢).

(٥) يقول الجبرتي: «ولا يتقرب اليه من يريد قربه إلاّ بمساعدته علي مراداته ومقاصده... وعرفت طباعه وأخلاقه في دائرته وبطانته فلم يمكنهم إلاّ الموافقة والمساعدة في مشروعاته إما رهبة أو خوفاً علي سيادتهم ورياستهم ومناصبهم وإما رغبة وطمعاً وتوصلاً للرياسة والسيادة وهم الأكثر» (٤٠، ص٥٩٥)

(٦) عرض مؤيدو انجلترا في مصر على «بالمرستون» تنفيذ فكرة إحياء الامبراطورية العربية على أن تتخذ من مصر مركزا لها (٢٢٧ ص٧٨).

(٧) ترد عند الرافعي كلمات ابراهيم، التي صدرت عنه خلال حملته في سوريا التي جاهر فيها «بأن كل البلدان العربية يجب أن تنضم تحت لواء أبيه. وقد قال... إن أباه يحكم مصر والسودان وسورية، ومن الواجب أن يضم العراق إلي حكمه» (١١٤، ص٢٤٧).

(٨) على سبيل المثال، نجد ان الجبرتي، وهو يتحدث عن القضاء الفرنسي، يشير بعين الرضا إلى «ضبط الأحكام من هؤلاء الطائفة الذين يحكمون العقل ولا يتدينون بدين» (٣٩، ص٣٠٨)، أما رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣)، أحد أكثر الناس ثقافة في مصر المعاصرة له، وهو رجل لاشك في ايمانه واعترافه للقضاء والقدر بدور مهم في الحياة (أنظر: ١٣٨، ص٥٣)، فقد اتخذ في الوقت نفسه، لكونه داعية للتنوير، موقف الاحترام العميق من العقل الانساني. وتلك ازدواجية يتميز بها المتنورون الاسلاميون.

(٩) تشمل قائمة أدبيات كهذه، ترجمت إلى اللغة العربية في الفترة من ١٨٣٣ إلى ١٨٤٩ (أواخر عهد محمد علي)، ١٧ مؤلفا، من بينها ٩ في التاريخ وسير الأعلام و٢ في الفلسفة والمنطق و٥ في الجغرافياوأدب الرحلات وواحد في السياسة(كتاب «الأمير» لماكيافيللي) (١٧٥، ص ص٠ ٥ - ٥٣). وتجدر الاشارة إلى أنه صدر عن مطبعة بولاق، خصوصا، مؤلف مونتسكيو «تأملات حول أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» (١٨٤٢).

(١٠) يقول نوفل هذا نفسه: «مما يؤسف له أن نجد الكثير من شبابنا، الذين تعملوا اللغات الأجنبية، يؤكدون أن كل ما تعلموه لم يكن ليساوي شيئا، لولا تمكنهم من قراءة مؤلفات أضرابه، كيما يكونوا بين طليعة الحضارة» (١٠٨، ص١٨٥ - ١٨٦).

(١١) يكتب صاحب مقدمة ترجمة «تاريخ كارل الخامس» فيقول إن اختياره وقع على هذا المؤلف بوجه خاص لأنه يتحدث عن أحداث مهمة مرت بها أوروبا «التي ارتقت من درك البربرية الأسفل إلى أعلى ذرى الحضارة والسعادة... وهذا مهم بالنسبة لكل من

يريد تعلم ادارة الامبراطوريات الواسعة والوقوف على المبادئ السياسية» (نقلا عن: ١٧٥، ص٦١). بل إن الطهطاوي قام بترجمة تاريخ العالم القديم لاعتبارات نفعية: «فلولا نبراس التاريخ، الذي يضيء (الطريق) لأصبح الانسان كالعشب اليابس، تلعب به الريح... فالتاريخ ناصح للأمير وأمير للناصح، وسمير لكل وزير وعون لكل راوية» (١٣٧، ص٣).

(١٢) كان الطهطاوي واحدا من أوائل المصريين الذين زاروا أوروبا ونشروا مذكرات عن رحلاتهم.

(١٣) من الواضح أن مبدأ المساواة لايتحلى هنا بأهمية عملية ضيقة، بقدر ما يتحلى بأهمية من الناحية الأخلاقية.

(١٤) في الفصل المكرس في الكتاب لثورة يوليو في فرنسا، يعرف الطهطاوي القارئ بتاريخ ثورة ١٧٨٩ الفرنسية الكبرى. ويرى الطهطاوي أن هذه الثورة الأخيرة كانت نتيجة لصدام بين حزبين، أحدهما كان يؤكد على السلطة المطلقة للملك الحاكم، بينما كان الآخر يؤكد على أن الملك يجب أن يكون منفذا للقانون (١٣٨، ص١٥٧). وطبيعي أن مسألة العدالة والشرعية في مصر، خلال عهد محمد علي، كان لابد لها من أن تسترعي انتباه كل حصيف ومستنير.

# الفصل الثاني

# المنورون العرب

## النهضة

بدأت في النصف الأول من القرن التاسع عشر عملية «أوربة»[1] الحياة الاجتماعية والوعي الاجتماعي في أكثر البلدان العربية تطورا. وتعود نشأة هذه العملية إلى عاملين رئيسيين هما الضرورة العسكرية- المالية، وتأثير السوق العالمية القوي اللذان أديا إلى اتساع علاقات البلدان العربية بأوروبا وإلى تزايد تأثير الثقافة الأوروبية على العرب.

وقد أشار ك. م. بازيلي، القنصل الروسي في بيروت - والذي أقام في لبنان في الفترة من سنة ١٨٣٩ إلى سنة ١٨٥٣ -إلى التغيرات التي حدثت في وعي الشعوب القاطنة للامبراطورية العثمانية، بقوله: «عندما حلّ القرن التاسع عشر... ومع تقوية علاقات الغرب التجارية والسياسية بالشرق، وبعد نزاع روسيا مع تركيا الذي استغرق ردحا طويلا من الزمن، أخذ مفهوم الحقوق الانسانية والشعبية يتغلغل بين القبائل المعذبة في الشرق العثماني، فأفاقت هذه القبائل من سباتها»[٣١، ص ٢٤٨].

وتعرف فترة اليقظة الثقافية في البلدان العربية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين باسم «النهضة». فقد كانت تلك الفترة هي فترة انتعاش الحياة الثقافية بكاملها، وتشكل فيها الأدب العربي الحديث، والحركة التنويرية، والاصلاح الاسلامي، وصياغة الأفكار التي وضعت أساسا نظريا للنضال المعادي للاقطاع وللنضال القومي- التحرري.

ولما كانت كلمة «النهضة» ترجمة عربية لمصطلح «الرينسانس» كما يرد في عبارتي «النهضة الأوروبية» و«عصر النهضة»، فاننا نرى من المناسب التنويه بما يلي تفاديا للخلط: فعلى الرغم من أن النهضة الأوروبية والنهضة العربية تندرجان على حد سواء في اطار أول مراحل تطور العلاقات الاجتماعية الرأسمالية في أوروبا الغربية وفي بعض البلدان العربية على التوالي، فليس هناك أساس للمقارنة بينهما، إذ انهما ظاهرتان مختلفتان من حيث الجوهر ومن حيث الشكل.

واذا كانت النهضة الأوروبية الغربية تعكس في البداية تنبه وعي البورجوازية الوليدة بنفسها، وعملية تشكل الثقافة البورجوازية، فخلافا لذلك، كان الدافع إلى النهضة العربية يكمن بادئ ذي بدء في تطلع

الأوساط الاقطاعية – الأرستقراطية الحاكمة إلى صون مواقعها في صراعها مع أوروبا[٢].

وقد تحققت، في عصر النهضة الأوروبية الغربية، تحولات عميقة في الحياة الروحية على أساس اللجوء إلى الثقافتين الاغريقية والرومانية القديمتين. فتميز ذلك العصر بمحاربة المدرسية واليقينية الدينية، وبالانتشار الواسع لأفكار النزعة الانسانية. في حين أن النهضة العربية كانت تعني احياء الحياة الثقافية، بعد طول رقاد،[٣] على أساس الاقتباس الواسع للقيم الروحية المناقضة لأوروبا الرأسمالية (وإن كان تحت تأثيرها). ثم إنها لم تكن تتميز بـ «تحرر فكري رحب» ولا بنزعة انسانية.

وقد تشكلت النهضة بوصفها ظاهرة عربية عامة، بحكم وحدة اللغة والتراث الثقافي أساسا. بيد انها بدأت في البلدان المختلفة في أوقات مختلفة، واكتسبت بعض السمات الخاصة نتيجة لتباين الهياكل الاجتماعية – السياسية. وقد شقّ تطور النهضة طريقه في اتجاهين رئيسيين، تداخلا فيما بينهما تداخلا وثيقا وتمم أحدهما الآخر. وتشبه أحيانا بوجهي يانوس★. فقد لجأ العرب في آن واحد إلى ثروة ماضيهم الثقافي الذي يرجع إلى العصور الوسطى، وإلى المدنية البورجوازية للغرب المعاصر لهم. فبرزت أمام الايديولوجيين العرب بروزا حادا مسألة امكانية التوفيق بين الثقافتين الشرقية والأوروبية.

وهكذا، كان العرب من ناحية يتطلعون إلى صون عاداتهم وبعث ثقافتهم، كما كانوا يوجهون انتباههم إلى التاريخ العربي. وفي ذلك تبدت رغبتهم في أن يواجهوا تغلغل النفوذ والعادات الأوروبية الغربية وفي أن يكسبوا تأييد ذوي النفوذ في النضال من أجل مثلهم العليا. أما في سوريا، فربما كان ذلك تعبيرا عن احتجاج غير واع على سيطرة الأتراك، اذ يحدث بعث لتقاليد الشعر الجاهلي وللمعاييرالأدبية التي ترجع إلى العصور الوسطى العربية، كما تتقوى العاطفة نحو اللغة العربية. وعلى سبيل المثال، نرى أهمية كبرى في هذا الشأن لمصنفات الأديب اللبناني ناصيف اليازجي (١٨٠٠ – ١٨٧١)، زعيم الاتباعيين السوريين في ذلك الوقت وأبرز رجالات النهضة [أنظر عنه، على سبيل المثال: ١٢٤، الجزء ٢، ص ص ٩ – ١٨ ؛ ١٣٦، ص ص ٨٢ – ٨٩ ؛ ٥٣]. فناصيف اليازجي، كان تطهريا في الحياة وفي الأدب، ويحافظ على عادات وطنه بنوع من التقديس، ويدافع عن بقاءاللغة العربية الكلاسيكية، وهو صاحب العديد من الكتب الدراسية والتعليمية، لا سيما في النحو والبلاغة وعلم العروض والمنطق. وتتمتع بشهرة واسعة مجموعة رواياته المعروفة باسم «مجمع البحرين» والمكتوبة بأسلوب المقامة الذي يعود إلى العهد الكلاسيكي للأدب العربي. لقد هزّ ناصيف اليازجي المبدأ السائد الذي كان يزعم أن «اللغة العربية لا تتنصّر»، وأثبت أن العرب المسيحيين (وكان اليازجي مسيحيا) أيضا يمكنهم القيام بمساهمة مهمة في الثقافة العربية. وبهذا الشكل، أعلن أن واجب كل عربي، بصرف النظر عن عقيدته، هو بناء صرح مستقبل شعبه على أساس تراث ثقافي مشترك. وقد ساعد اليازجي على بعث اللغة العربية الكلاسيكية، التي أصبحت عند رجالات النهضة رافعة قوية للنهضة الثقافية.

ومن ناحية أخرى، فان متطلبات التطور البورجوازي قد أدت في البلدان العربية، كما نوهنا بذلك من قبل، إلى حفز الاهتمام بمنجزات الفكر العلمي – التقني الأوروبي وبثقافة الغرب ومعايير حياته الاجتماعية– السياسية. فأخذ العرب يدركون ارتباط مستقبلهم بأوروبا على هذا النحو أو ذاك.

---

★ يانوس، شخصية خرافية في الميثولوجيا الاغريقية والرومانية، وهو ذو وجهين يعبران عن القدرة على رؤية الماضي والمستقبل في الوقت نفسه. وكان الرومان يغلقون معبده في زمن السلم ويفتحونه في زمن الحرب (المترجم).

وفي سوريا ومصر أساسا، احتل التنوير مكانة رئيسية في العمليات الايديولوجية المميزة للنهضة في القرن التاسع عشر[٤]. وكان المنورون يهدفون إلى نشر التعليم والمعارف العلمية والتقنية، اعتقادا منهم أن التنوير هو محرك التقدم الاجتماعي. بيد أن التنويرلم يقتصر على ذلك. فقد تحول (في سوريا ومصر أساسا أيضا) إلى حركة فكرية موجهة ضد المؤسسات والرواسب والتقاليد الاقطاعية المعرقلة للتقدم، وهو ما كان يخدم من الناحية الموضوعية قضية تدعيم العلاقات الاجتماعية البورجوازية.

فقد تمثلت أهم سمات التنوير بوصفه حركة فكرية في التطلع إلى اقامة «مملكة العقل»، وإلى تقييم كافة مفاهيم النظام الاجتماعي الاقطاعي ومعاييره ومؤسساته من وجهة نظر عقلانية، كما اتسمت تلك الحركة بالايمان بالتقدم، والرغبة في تحويل جمهور الرعايا الخاضعين لسلطة الحكام الاقطاعيين والمتسمة كتلتهم بانعدام الشخصية، إلى مجتمع من الأفراد الذين يصرفون شؤون حياتهم وفقا لما يمليه عليهم العقل لا نزولا على أوامر ذوي النفوذ.

وبالامكان أن نميز مرحلة التنوير العربي في أطر النهضة تمييزا خاصا. فقد امتدت هذه المرحلة في سوريا من الخمسينيات إلى أوائل الثمانينيات، أي منذ انشاء أول جمعية تنويرية في سوريا (سنة ١٨٤٧) إلى بداية حكم السلطان عبد الحميد الثاني، عندما انتهى الأمر بنشاط المنورين في البلاد إلى ما يشبه العدم. أما في مصر، فقد امتدت مرحلة التنوير من السبعينيات إلى التسعينيات، أي منذ ظهور صحف المنورين الأولى وانشاء أول جمعية تنويرية (سنة ١٨٧٨) إلى صدور صحيفة «اللواء» (سنة ١٩٠٠) الذي يعدّ علامة على بداية مرحلة جديدة للحركة القومية- التحررية في مصر، تصبح فيها المشكلات السياسية، ولا سيما مسألة جلاء القوات الانجليزية عن البلاد، مشكلات رئيسية (ويتحول تذكير الانجليز الهيّاب بوعودهم في الرحيل عن مصر إلى مناداة دؤوبة بمغادرتهم للبلاد). أما بالنسبة لتونس، فقد امتدت فترة التنوير من ثمانينيات القرن التاسع عشر إلى سنوات العقد الأول من القرن العشرين، أي منذصدور أول صحيفة للمنورين التونسيين إلى تحركات القوميين السياسية الأولى.

وتنبغي الاشارة بهذه المناسبة إلى أن كثيرين من المنورين العرب قد أصبحوا مناضلين من أجل استقلال البلدان العربية القومي، أما الأفكار التنويرية فقد أصبحت جزءا لايتجزأ من مفاهيم الحركة القومية- التحررية التي ولدت مع بداية الربع الأخير من القرن الماضي، والتي احتلت مع بداية القرن العشرين مكانة رئيسية في حياة العرب الايديولوجية.

وإلى جانب التنوير، وهو الاتجاه العلماني في النهضة، ظهر في الربع الأخير من القرن الماضي اتجاه ديني هو الاصلاح الاسلامي[٥]. وتعتبر هذه الظاهرة المعقدة التي نشأت في مصر، اتجاها عقلانيا في النظر إلى الاسلام في فترة تكون البورجوازية العربية، وفي ظروف التوسع الاستعماري الأوروبي في الشرق. وكان هذا الاتجاه يحمل في طياته عناصر من النزعة البراجماتية ودعوة إلى نزعة انسانية بورجوازية. وقد اعتبروا الاسلام- الذي رأوا فيه صفات مثالية- أساسا لنظام اجتماعي منسجم، لا يعرف صراعا ولا تناقضات. والحال ان الحركة التطهيرية الرامية إلى اصلاح الاسلام، والمحافظة من حيث شكلها، كانت من حيث جوهرها تطرح في مواجهة دين العصر الاقطاعي دينا يلبي متطلبات العصر الحديث. وقد أكد المصلحون، شأنهم في ذلك شأن المنورين، أن بوسع الانسان أن يفكر تفكيرا مستقلا. فحرروا العقل الانساني من نير العقيدة الجامدة بوصفها أساسا للموقف من الحقيقة. واعلاء منهم لشأن العقل، أعلنوا الحرب على المدرسية بوصفها منهجا للمعرفة، كما ظهر الجوهر البورجوازي للاصلاح الاسلامي،بوجه خاص،في اعادة تقييم دور الشخصية الانسانية: ففي مواجهة المفاهيم التصوفية- النسكية عند المتصوفة حول تفاهة حياة الانسان الدنيوية، طرح

المصلحون مفهوما انسانيا عن الانسان العامل في الأرض والمتمتع بارادة حرة.

لقد كانت مراجعة الدين في الاصلاح الاسلامي تمتزج بعناصر من التنوير. بيد أن الاصلاح والتنوير العربي ليسا شيئاً واحداً، ولو لمجرد أن ايديولوجيي الاصلاح الاسلامي كانوا يتخذون من الفكرة القائلة بدور الدين الحاسم في حياة الناس نقطة انطلاق لهم.فقد أكد المصلحون أن الدين بعد اصلاحه قادر على تأمين التطور التقدمي للمجتمع. بينما كان المنورون لايرون إمكانية لحدوث هذا التحول إلاّ على أسس العقل وبمساعدة المعارف والتنوير. وفي ذلك فرق جوهري.

وفي بداية القرن العشرين،كان يتقاسم أفكار الاصلاح الاسلامي بهذه الدرجة أو تلك، جزء كبير من الانتلجنتسيا المتقدمة المسلمة (منورون ومناضلون ضد الاستبداد وزعماء للحركة القومية - التحررية) التي كانت تستخدم تلك الآراء في اثبات أو تأكيد آرائها وهو مالم يكن بد منه ولا غنى عنه في ظروف هيمنة الدين على وعي الناس. وقد ساعد الاصلاح ، بوجه خاص، على تقبل الأفكار التقدمية في العالم العربي، إذ كان يعبر عنها من خلال الشكل الديني المألوف بالنسبة للمسلمين.

ومن خصائص النهضة العربية، انه كانت تجري في تلك الفترة عملية تطور سريع نسبيا للوعي الاجتماعي في بعض البلدان العربية، خاصة في سوريا ومصر. فاذا كان تطور الايديولوجية البورجوازية في أوروبا قد استغرق فترة التمهيد للثورات البورجوازية الذي استغرق بضعة قرون (من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر) فاننا نجد أن الأفكار والنظريات والحركات الثقافية والاجتماعية-السياسية، التي كانت تعكس تشكل العقيدة البورجوازية وظهور ايديولوجيات قومية- تحررية، قد نشأت وتشكلت في البلدان العربية في الفترة القصيرة الممتدة من النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين.

## منورو الفترة من الخميسنيات إلى السبعينيات

لم تتكون الظروف التي ساعدت على نضج التنوير البورجوازي وتطوره في البلدان العربية إلاّ بحلول النصف الثاني من القرن الماضي. فقد جرت في ذلك الوقت تغيرات عميقة في حياة سوريا ومصرالاقتصادية والاجتماعية. إذ كان من شأن جر هذين البلدين إلى نطاق السوق الرأسمالية العالمية، وتطور وسائل الاتصال، والاعلام، وتدويل الانتاج والاستهلاك، أن تقوضت عزلتهما الاقتصادية والثقافية. فازدادت قدرة الانتاج الزراعي الانتاجية على التسويق، وتطورت العلاقات السلعية- النقدية، والأسواق الداخلية. واستولت روح التجارة تدريجيا على كافة فئات السكان. واكتسبت التجارة بشكل متزايد طابعا شبه كولونيالي مميزا. واتسعت عمليات التصدير والاستيراد. فدخلت سوريا ومصر طريق التطور الرأسمالي. وليس من قبيل المصادفة أن سوريا ومصر على وجه التحديد أصبحتا أيضا أول مركزين للتنوير العربي. والحقيقة أن موطن التنوير كان سوريا: وبشكل أدق، لبنان. ولهذا أسبابه.

فعلى الرغم من أن اصلاحات محمد علي واهتمامه بالتنوير قد ساعدت، بلاشك، على تهيئه الوعي الاجتماعي لاستيعاب الأفكار الجديدة (ومن ثمة ينبغي اعتبار الطهطاوي، بحق، رائد التنوير العربي)، فان المجتمع المصري في منتصف القرن لم يكن مهيئا بعد لاستيعاب هذه الأفكار. وقد ذكرنا من قبل أن تطور الاقتصاد المصري في عهد محمد علي كان يجري على أساس اقطاعي أما النهوض الاقتصادي خلال الستينيات والسبعينيات، والذي نشأ عن الاقبال المتزايد جدا على القطن والسكر المصريين، فإنه لم يساعد إلاّ

على ازدهار صناعتي السكر وحلج القطن وغزله (وكانت الأولى في أيدي الحكومة، والثانية تحت سيطرة رجال الأعمال الأجانب بالكامل تقريبا)، وتطور النقل ووسائل المواصلات، ولكنه لم يؤد إلى ظهور صناعة حديثة في البلاد. فقدأدت الضرائب الفاحشة، ومنافسة السلع الأجنبية، وسيطرة رجال الأعمال الأجانب، إلى خنق مبادرة المصريين الخاصة في الصناعة. أما فيما يتعلق بالبورجوازية التجارية، فقد كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بالأوساط الاقطاعية والأجنبية. وعلى أية حال، فان تطور الزراعة السلعية كان يؤدي بشكل لامفر منه إلى توطيد مواقع الملاك العقاريين الليبراليين المتبرجزين. وينبغي التنويه أيضا بالنمو الكمي للفئات المتوسطة وتزايد ثقلها النوعي في الحياة الاجتماعية.

وباختصار، فلم تتكون في مصر بيئة مناسبة لانتشار أفكار التنوير البورجوازي إلاّ في ثمانينيات القرن الماضي. أما في سوريا، فقد تكونت هذه البيئة في منتصف القرن التاسع عشر، مع أن البلاد لم تعرف في النصف الأول للقرن، بل ولابعده، أي نهوض صناعي ملحوظ. ولم تكن ثمة،من الناحية العملية، أية بورجوازية صناعية، حتى أواخر القرن الماضي. وفي مقابل ذلك، فان البورجوازية التجارية المحلية قد اكتسبت هنا ثقلا كبيرا وأصبحت قوة اقتصادية، خاصة في لبنان حيث كان شراء المنتجات الزراعية بالجملة من أجل تصديرها إلى أوروبا، أهم ميدان لاستثمار رأس المال. وقد تغير تكوين التجار المحليين تغيرا نوعيا.كتب أحد نبهاء ذلك العصر: «منذ بضعة أعوام، كان تجار الجملة عندنا من الأجانب كلهم. أما الآن، فانهم من أهل هذا البلد، وهم الذين يقومون بكافة عمليات التصدير والاستيراد» [نقلاً عن: ٢٤٣، ص ٤٠].

ولما كانت البورجوازية التجارية السورية، كما نوهنا بذلك، مسيحية في غالبيتها، فقد ساعد ذلك ليس فقط على تعزيز علاقات السكان المسيحيين بأوروبا وتحويل المسيحيين السوريين إلى أنصار ممكنين - بل ونشطاء في بعض الأحيان - للدول الأوروبية، بل أدي الأمر أيضا إلى زيادة الامكانيات المتاحة أمام الانتلجنتنسيا المسيحية للتعرف على ثقافة الغرب المتقدمة وأفكاره التقدمية(٦).

ويعود الدور الخطير في ذلك إلى الارساليات المسيحية في سوريا، تلك الارساليات التي كثفت نشاطها بشكل خاص في منتصف القرن الماضي. وكانت تنتهج سياسة مرنة في كسب الانصار الجدد وفي السعي إلى تأكيد نفوذ كنائسها في البلاد. وفي الفترة التي ندرسها أحرز البروتستانت الأميركيون أساسا نجاحا خاصا، لأنهم أجازوا استعمال اللغة العربية في ممارسة العبادة، الأمر الذي مكنهم من الاقتراب من السكان المحليين بشكل أسرع وأكثر توثقا.

وفي المعاهد الدراسية التي افتتحها المبشرون، كان يجري تحبيب الشبيبة في الحماة الأجانب للمسيحيين السوريين -فرنسا وانجلترا والولايات المتحدة الأميركية وغيرها. وكان استياء السكان من النظام التركي يسهل هذه المهمة[حول نشاط المبشرين فى البلدان العربية أنظر المصدر ٨٠]. وكان الناس يؤثرون، في أغلب الأحوال، دراسة اللغة الفرنسية أو الانجليزية على التركية. وفي أواخر القرن نوه الفرنسي تروتينون بأن المدارس في بيروت «أجنبية إلى حد بعيد... وهنا يفقد السكان المحليون إلى حد ما طابعهم القومي ويعلنون ولاءهم لدولة أو لأخرى من الدول الأوروبية» [٢٣٦، ص ٢١٥]. وهكذا، فان المبشرين الذين كانوا حملة لنفوذ الدول الاستعمارية في الشرق، قد ساعدوا- مع ذلك- على جذب المسيحيين المحليين إلى تعلم القراءة والكتابة وعلى انتشار اللغات الأوروبية. وكانت لهم المبادرة أحيانا في مشروعات ثقافية، وبخاصة في انشاء أول جمعية تنويرية في البلدان العربية.

وقد بدأ نشاط المنورين العرب الأوائل بينما كانت حياة المجتمع السوري لاتزال تنظمها المبادئ والتقاليد الدينية. وكانت اليقينيات الدينية تكمن في أساس العقيدة والمؤسسات السياسية والحقوقية: إذ كانت النزعة

المحافظة الدينية ترتبط ارتباطا لاينفصل بالنزعة المحافظة الفلسفية والاجتماعية والسياسية والحقوقية.

وفي كتاب صدر في سنة ١٨٧٨، أكد الباحث الفرنسي دي ڤوجيو: «إن الدين، في جوانبه المختلفة، قد امتزج بكافة مظاهر الحياة الاجتماعية، وتلخصت فيه الآمال القومية»[٢٤٠، ص ٣٣] وبالاضافة إلى ذلك، فان السكان المتواكلين الذين طحنهم الاستبداد كانوا أميين بالكامل تقريبا. وكتب الاقتصادي الروسي ا. بيركنهايم في التسعينيات عن أن معرفة القراءة والكتابة في الريف السوري «ظاهرة شبه معدومة. وحتى بين سكان المدن، فان الملمّين بالقراءة والكتابة ظاهرة نادرة للغاية»[٣٣، ص ٢٠].

لقد كان التعليم الأولي بأكمله في أيدي الشيوخ المسلمين والقساوسة المسيحيين. وكان برنامج التعليم يقتصر في الغالب على مبادئ القراءة والكتابة وتلاوة القرآن أو الانجيل واستظهار مقتطفات منهما، وكان التعليم يهدف بالدرجة الأولى إلى التقيد بالتقاليد الدينية. ولم تلق المدارس العلمانية انتشارا معينا إلاّ مع استيلاء مصر على سوريا (١٨٣٢ - ١٨٤٠).

وكانت تجارة الكتب لاتزال متخلفة إلى حد بعيد. وأشار فون أوبنهايم (الرحالة الألماني الذي زار سوريا في سنة ١٨٨٩)، إلى انه حتى في بيروت، وهي أكثرمدن البلاد تمدنا «يصعب جدا الحصول على أية مصنفات فيما خلا المصنفات الدينية والروايات الفرنسية» [٢١٩، ص ٣]. وكتب المبشر البروتستاتني جيساب، الذي أقام في لبنان خمسين سنة، فقال إنه «لم تكن ثمة أية مصنفات فيما خلال القرآن والتفاسير القرآنية عند المسلمين، والكتب الكنسية عند المسيحيين الشرقيين. وكان بوسع كثيرين من المسلمين القراءة، بيد أن الذين كان بوسعهم القراءةوالكتابة من ممثلي الجماعات الدينية الأخرى كانوا قلة...وكان يبدو أن الفكر الشرقي في رقاد»[٢٠٨، ص ٢٧].

وتتضمن رسالة بلا امضاء، نشرتها مجلة «المنار» القاهرية، وصفا لاذعا، وإن كان مبالغا فيه بعض الشئ، لحياة المجتمع السوري الثقافية في أوائل القرن العشرين، وهو أكثر انطباقا على سوريا في منتصف القرن التاسع عشر. جاء في تلك الرسالة بوجه خاص: «إن عندنا علماء، لكنهم جهلاء ومتعجرفون، يخدعون بعضهم البعض ويرمون بعضهم البعض بالغباء... ويكمن عملهم في تصريف فعل واحد: أنا آكل، هو يأكل نحن نأكل!!!- وترديد فكرة واحدة: آه، لو أوتيت قنطارا من الذهب، لأديت فريضة الحج. ويكمن كل علمهم في السعي إلى المستحيل وطلب مالا سبيل إلى بلوغه... وفي تدقيق مسألة عدد الزيجات المسموح به وتوضيح ما إذا كان من الجائز الزواج من حبلى، رأفة بها...

وشبيبتنا -معقد آمالنا- وزهرة حياتنا. ولا ننوي الحديث عن الذين يدرسون منهم في المدارس الدينية، وإنما ننوي الحديث عن الآخرين، لأنهم بالتحديد الذين عنيتهم، عندما قلت إن الشبيبة معقد آمالنا. إنهم قلة، ومع ذلك لا يتلقون تربية سوية، إن لم نقل إنهم لا يتلقون أية تربية على الاطلاق. فهم لايتعلمون أي شيء من شأنه أن يحفز الفكر أبدا... ولا يتلقون غير قشور فارغة: إذ يتعلمون اللغات الأجنبية ومبادئ الجغرافيا والطبيعة والرياضيات، وكل ما لايخرج عن اطار المعارف التي يحصل عليها تلاميذ المدارس الابتدائية في البلدان المتمدينة...». ويهتف كاتب الرسالة في مرارة ويأس متسائلا: «ترى، ماجدوى محاولة إصلاح الشعب، الذي ينتظر مجيء الوحش (الرؤيوي) والمسيح الدجال والمهدي وطلوع الشمس من الغرب؟» (٢٥٩، المجلد ٦، ص ص٥٤ -٥٥، ٧٤. ومثالا لذلك، أنظر أيضا: ٢٦٠، المجلد ٦، ص٥٣٢).

وكتب ك. م. بازيلي عن حالة العلم في سوريا فقال: «إن تربية المسلمين السوريين تقتصركلها على دراسة اللغة العربية... وفيما خلا القرآن وتفاسيره... لا يتسنى لأحد الوقوف على آثار الأدب القديمة، ولا

يتذكرها أحد. ويمكن القول إنها معدومة في سوريا.»[٣٠، الجزء، ٢، ص ١٤٥].

وكان عشاق القراءة من العرب يشعرون بالرضا عندما يستشعرون الاخلاص للاسلام أو لديانة المسيح. إلا أن العقيدة اللاهوتية في الشكل الذي يرجع إلى العصور الوسطى كانت قد استنفذت أغراضها. فمتطلبات الجيش، والتجارة، والحاجة الماسة التي كانت الدولة العثمانية تتحسسها إلى موظفين يجيدون القراءة والكتابة، والصلات الآخذة في النمو مع أوروبا وما إلى ذلك، كل هذا كان يتطلب بشكل ملحّ تعليما علمانيا وأسلوب تفكير علمانيا في آن واحد.

ومن الأهمية بمكان الاشارة إلى أن نشاط المنورين السوريين قد اتسع في فترة الحركة الاصلاحية في تركيا، تلك الحركة التي تعود المبادرة في ظهورها إلى «دعاة النزعة الغربية» من بين الأوساط الاقطاعية- البيروقراطية التركية، الذين أدركوا ضرورة القيام باصلاحات حاسمة تفاديا لانهيار الدولة العثمانية. ففي نوفمبر ١٨٣٩ نشر خط كلخانة الشريف، وهو مرسوم سلطاني، وعد فيه السلطان «بالإنعام بحكم نزيه على رعاياه، عن طريق إدخال مؤسسات جديدة». وكان يقضي بالآتي: ١) توفير الأمن الكامل لأرواح كافة الرعايا وأعراضهم وأملاكهم، ٢) إدخال توزيع صحيح للأعباء الضريبية، ٣) إدخال طريقة صحيحة بالدرجة نفسها في تجنيد الجنود وتحديد مدد الخدمة [٧٦، ص ص ٧٣ - ٧٤].

كما ساعدت ضرورة انجاز الاصلاحات المعلنة على تطور التعليم العلماني العام والتخصصي والعسكري. وفي سنة ١٨٥٦، وجدت أفكار الخط - الشريف المذكور تأكيدا لها في الخط - الهمايوني السلطاني (البيان الأعلى). ثم جرى التأكيد على المساواة الدينية بين رعايا الدولة العثمانية، كما جري تنفيذ جملة من الاجراءات الاقتصادية. وكانت لفكرة الحقوق المتساوية في ظروف الاستبداد العثماني، تلك الفكرة التي أعلنتها السلطات، أهمية كبرى في تنبه الأذهان. وكتب ك.م. بازيلي بمناسبة الاصلاحات يقول: «...لقد صدرت فرمانات أوضح السلطان عن طريقها لباشاواته في عبارات بليغة، ونزولا على رغبة السفارات، أن القانون يكفل أرواح الرعية وأعراضهم وممتلكاتهم، دون تفرقة في الدين. وقد ترك كل هذا اثراعميقا في نفوس الجماهير. فمن ناحية،أخذ ينمو جنين مفهوم الحقوق الانسانية ومن ناحية أخرى، أخذ الضعف يصيب فكرة جبروت الباب العالي وعملائه والحاشية التركية عموما... وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن تعليمات الباب العالي الجديدة، بمساعدة مقدمات محلية، تملك اثرا منقذاً بالنسبة لمصائر القبائل. فهي مواتية بالنسبة لتطور مفهوم الحقوق الانسانية...» [٣١، ص ٢٤٩].

## ايديولوجية التنوير العربي.

كان المحتوى الأساسي للفكر التنويري العربي يتمثل في النضال الفكري- السياسي الذي خاضته القوى التقدمية، التي كانت تحاول تخليص العالم العربي من الركود الاقطاعي وتحريره من الاستبداد السياسي.

وكانت الفكرة الرئيسية عند المنورين العرب تتمثل في الاعتراف بالدور الخاص للعقل وللعلم في حياة المجتمع. وكان عليهم انجاز مهمة بالغة الصعوبة، وهي التغلب على جدار الجهل والخرافات والعادات القديمة وعلى التعصب الديني للشعب. وكانت مأثرتهم الكبرى تتمثل في محاربة تجهيلية العصور الوسطي، وفي محاولة اصلاح المجتمع عن طريق التنوير، وفي السعي إلى ازالة الفرقة الدينية، وتوحيد الشعب. وكان ذلك

أول خطوة في اتجاه علمنة الفكر النظري. ولم يكن المنورون يؤكدون قوة العقل ويتطلعون إلى التقدم وحسب، وإنما كانوا أيضا يشجبون الاستبداد السياسي ويكشفون طغيان رجال الدين ويعارضون كل ما من شأنه عرقلة التطور الحر للفرد بوصفه عضوا في المجتمع. بيد أن وعي العرب السياسي في القرن التاسع عشر ظل يشكو من ضعف تطوره.

لقد توطدت المواقع الاقتصادية للعناصر البورجوازية العربية في النصف الثاني من القرن الماضي مما ساعد على نمو وعيها القومي والاجتماعي ورفع بسرعة كافية من فهم بعض جوانب المصالح السياسية العامة، التي كانت تنحصر في نهاية الأمر في ازالة النظام الاقطاعي- البيروقراطي. ومع ذلك فلم يكن هناك بعد من استوعب مشكلات الحياة الاجتماعية- السياسية استيعابا كاملا، بل ما أقل المرات التي كانت تطرح فيها. ومن الواضح أن انعدام وضوح الوعي السياسي إنما يرجع إلى أن تربة الأفكار الجديدة لم تكن مهيئة بعد في ظروف حياة اجتماعية غير مواتية لذلك إلى حد بعيد: فالبورجوازية العربية الضعيفة كانت لاتزال تعوزها الامكانيات الموضوعية لتغيير النظام السياسي والاجتماعي تغييرا أساسيا، رغم أن الجميع لم يعودوا يحتملون هذا النظام. ولم يكن بوسعها بعد تحقيق اصلاحات جذرية تمهد السبيل لتطور تقدمي. أما أكثر ممثلي النخبة الاقطاعية -البيروقراطية تميزاً ببعد النظر والثقافة، والذين أدركوا ضرورة القيام بتغييرات، فقد كانوا يريدون على أية حال الاقتصار على اصلاح اجتماعي، دون تقويض الدعامات الاقطاعية. ومع ذلك، ففي تلك الفترة بالتحديد (من الخمسينيات إلى السبعينيات) أخذت تتكون في البلدان العربية مفاهيم التنوير البورجوازي الاجتماعية-السياسية.

أما قوى المجتمع العربي المتقدمة، التي أدركت أن ظروف الحياة القائمة لم تعد محتملة، فانها لم تتوصل مرة واحدة إلى التطلع الواعي إلى تغيير هذه الظروف. إلاُّ انه في ظروف التدويل المتصل للقوى الانتاجية وللاستهلاك وتوسيع مصادر المعلومات وتطور وسائل الاتصال وما إلى ذلك، فان الانتلجنتسيا العربية، بمساعدة الاكتشافات التي حققها الفكر الأوروبي، قد وجدت بسرعة - نسبيا- طريقها إلى ادراك ضرورة التحويلات الاجتماعية.

ومن مثالي سوريا ومصر، يمكن أن نرى كيف أن فهم التناقض بين العلاقات الاجتماعية القائمة والقوى المنتجة (وكذلك ظهور أفكار ونظريات جديدة ومفاهيم جديدة للفلسفة وللأخلاق واللاهوت الخ..) إنما يرجع بدرجة كبيرة، في بعض الأحيان، «إلى ظهوره، لا في أطر قومية معينة، وانما بين وعي قومي معين وممارسة الأمم الأخرى» [٧، ص٣٠]، أي بين الوعي القومي والوعي العام لهذه الأمة أو تلك... وهذه الملاحظة تفسر على خير وجه السبب في التطور السريع للوعي الاجتماعي لشعوب البلدان المستعمرة والتابعة، التي تخلفت بفعل خصائص التطور التاريخي عن حركة البشرية الصاعدة، وهو التطور الذي يتكشف أيضا عند تحليل الفكر الاجتماعي - السياسي العربي في العصر الحديث.



ذكرنا فيما أسلفنا أن المنورين بدأوا، كقاعدة عامة، بالدعاية للمعارف ويشجب معين للاستبداد السياسي والتعسف الاداري. وفي ظل الركود الاقطاعي، فان الآراء التنويرية، التي تشكلت تحت تأثير

التنوير الفرنسي، قد طرحت في مواجهة قوة التقاليد -تلك «العقبة الكأداء» في وجه التاريخ كما وصفها ف. انجلز [١٢، ص٣١٥]،- وفي مواجهة التعصب الديني. أما في مواجهة الآراء الاسلامية، وخاصة ماتعلق منها بالمؤسسات الاجتماعية - السياسية، فقد طرحت النظريات الاجتماعية- السياسية والمعايير الاخلاقية للمجتمع البورجوازي، التي وجدت جاهزة في أوروبا، والتي ترجع إلى عصر التنوير الفرنسي أساسا. وقد اختار العرب بشكل واع، وأعادوا بشكل خلاق، صياغة النظريات والمعايير التي كانت تلبي تلبية أكمل من غيرها متطلبات المجتمع العربي وتوافق حالته. وينطبق هذا بدرجة واحدة على المنورين العرب في القرن التاسع عشر وعلى الايديولوجيين العرب في أوائل القرن العشرين - ونقصد القوميين والسوسيولوچيين الذين كانوا هم أنفسهم (ومن المناسب ملاحظة ذلك مرة أخرى) منورين إلى حد بعيد، رأوا لزمن طويل أن من الممكن حل كافة المشكلات الاجتماعية والسياسية عن طريق الاصلاحات وتنوير الأذهان.. وكان الكثير من أفكار التنوير الفرنسي قريبا ومفهوما من جانب الناس المتقدمين في البلدان العربية، فكانوا يتطلعون إلى احراز التقدم ويكرهون الاستبداد والروتين والركود. ومع ذلك فلا ريب في انهم كانت لهم سماتهم الخاصة أيضا، التي تميزهم عن المنورين الأوروبيين الغربيين. وهي سمات تحددها خصوصية التطور التاريخي والحالة الاقتصادية - الاجتماعية للبلدان العربية ودور الاسلام الخاص في حياة العرب، وهو ما يظهر في الموقف المزدوج من الثقافة الغربية، والقيم الروحية الخاصة.

فخلافا لأساتذتهم الفرنسيين،ايديولوچيي الفئة الثالثة، الذين حاربوا الأرستقراطية الروحية والزمنية، كان المنورون العرب يعبرون على حد سواء عن مصالح البورجوازية العربية الوليدة ومصالح بعض الأوساط الاقطاعية أيضا التي كانت تعي الخطر المميت الذي يمثله بقاء التخلف الاقطاعي. ولامناص من التنويه بأن الممثلين القلائل، والأكثر ثقافة، للفئات الاقطاعية- البيروقراطية، الذين شغفوا ببعض الأفكار التنويرية، لم يتقبلوا، بداهة، مبادئ الفكر التنويري الفرنسي في القرن الثامن عشر، وهي المبادئ التي استهدفت الغاء الامتيازات الفئوية. بيد أنهم إذ أدركوا ضرورة تغيير الظروف المعيشية القائمة، إنما كانوا يقفون بذلك، من الناحية الموضوعية، في صف تطوير المجتمع الشرقي على أسس بورجوازية. وكان النشاط العملي الذي بذله المنورون العرب في ميدان التنوير والتعليم المدرسي، محصورا ضمن أطر السياسة الرسمية. ثم إنه كان يلبي تطلعات الأوساط الحاكمة في الدولة العثمانية، بما في ذلك حكام مصر وتونس، إلى تحديث هذه البلدان والنهوض بها إلى مستوى متطلبات العصر. وسرعان ما كان الخلاف يدبّ بين الحكومات والمنورين ما أن تحيد الحكومات عن حل هذه المهمة.

وتتميز آراء المنورين الاجتماعية- السياسية بنقد التخلف الاقطاعي للشرق وللدولة العثمانية، وخاصة البلدان العربية، وبالتطلع إلى «أوربة» كافة مظاهر الحياة. وفي هذا السياق، فان مشكلة تحرير الانسانية بأسرها قد حظيت أيضا باهتمام المفكرين العرب المتقدمين. فاستندوا إلى النظرية المعروفة عند منوري المدرسة الرومانسية الفرنسيين عن الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي. وهي نظرية تقر للانسان بحقوق مصونة تحميه من السلطة الاستبدادية ومن الاستعباد. ثم إنها نظرية تؤكد على ضرورة تنظيم العلاقات بين الناس وفقا لقانون يسري على الكل. فمنطوق نظرية الحق الطبيعي هو أن الشعب مصدر كافة السلطات وصاحبها، وان السلطة التشريعية مسؤولة أمام الشعب. وكان المنورون يؤمنون بقوة الدستور القادرة على تحقيق المعجزات. وقد رأوا في الملكية الدستورية أكثر أشكال الحكم استساغة، بحجة أن الشرق لم يبلغ رشده بعد بحيث يتقبل النظم الجمهورية. والحقيقة أن المنورين ليسوا على اتفاق دوما في آرائهم المتعلقة بمسألة درجات تقييد الملكية. فالدفاع الموضوعي عن مصالح بعض الأوساط الاقطاعية يتكشف، مثلا، في فكرة تقييد سلطة الحكام المطلقة برقابة العلماء والوزراء، وهو ما يختلف، بداهة، أشد الاختلاف عن مطلب اقامة الشكل البرلماني للحكم،

الذي تتقيد في ظله ارادة الحاكم بارادة الشعب. ومهما يكن من أمر، فان غالبية المنورين في أواخر القرن الماضي، ناهيك عن الجيل التالي من الايديولوجيين البورجوازيين، كانت متفقة على ضرورة جذب الشعب إلى المشاركة في السلطة. وقد كان لهذه الفكرة شأنها الكبير للغاية بالنسبة للعالم العربي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ففرض الرقابة الشعبية على تصرفات الحكومة (الحاكم) أصبح في نظر الكتاب العرب علامة على مثالية نظام الدولة. ثم إن المنورين العرب وقادة الحركات القومية، إذ أدخلوا في مفهوم «الشعب»، سائر سكان البلاد، وتعاملوا معه بوصفه تجمعا اجتماعيا لاتمايزات فيه، قد أبرزوا، منذ أوائل القرن العشرين، ما بين الشعب والحاكم (الحكم) المستبد من تعارض.

وعند بداية القرن العشرين، فانه إلى جانب المناقشات المتعلقة بمزايا الهيكل السياسي القائم على مؤسسات ليبرالية - بورجوازية، أخذت تظهر آراء متعلقة بتردي حالة الجزء المضطهد من المجتمع، وهو الجزء الذي كان يقصد به البورجوازية العربية كذلك. وكانت الانتلجنتسيا العربية الناشئة ترى أن مهمة تحرير الشعب إنما تقع على عاتق الصفوة المثقفة بالتحديد، وانها هي وحدها القادرة على المضي بالشعب في طريق التقدم. وقد رأى المنورون امكانية حل هذه المهمة في نشر التعليم وتحفيز همة الجماهير والسعي إلى إحراز التقدم. وتخيلوا أن في ذلك ما يكفي لإحراز النجاح في تغيير المؤسسات السياسية والاجتماعية: فالشعوب المستنيرة المتنبهة لحقوقها قادرة على الجد في طلبها.

وفي دراسته المهمة للغاية عن تأثير أفكار الثورة الفرنسية على الفكر الاجتماعي العربي، بيّن الكاتب اللبناني البارز رئيف خوري أنه من بين التراث الأوروبي للقرن الثامن عشر، استساغ العرب بالدرجة الأولى فكرة الفصل بين السلطات، ومفاهيم الحرية والمساواة والعدل، إلاّ أنه يجب التأكيد على أن مبادئ الحرية والمساواة ونظريات التنظيم الاجتماعي - السياسي القائمة على تلك المبادئ، كانت تتميز بأهمية خاصة في نظر منوري القرن الماضي.

وقد بيّن ف.ا. لينين انه، في عصر التمهيد للثورات البورجوازية وانجازها (والفترة التي ندرسها كانت بالنسبة للبلدان العربية فترة تمهيد لثورات بورجوازية)،فإن فكرة المساواة تعبر تعبيراً أشمل وأكثر حسماً عن أهداف ومهمات النضال المعادى للاقطاع [٢٤ أ، ص ٢٢٦].

ومما يسترعي الانتباه، انه، خلافا للمنورين الفرنسيين، فان تلامذتهم من العرب لم يولوا كبير اهتمام للمشكلات الاجتماعية - الاقتصادية الأساسية، ولم يضعوا مذاهب اقتصادية أو نظريات اجتماعية على قدر من الأهمية. وكانوا يتميزون عموما باساءة التقديرلدور البورجوازية في تطور المجتمع. ولم يكونوا على درجة عالية من الاستعداد لاستيعاب أفكار الثورة: فالمنورون العرب، الذين كانوا يدعون لأفكار ثورية من حيث الجوهر، لم يكونوا هم أنفسهم ثوريين. ويرتبط هذا بخصائص نشأة البورجوازية العربية وتطورها، وبالقلة العددية الاستثنائية للفئات المتوسطة وضعفها[٧].

ومما يسترعي الانتباه كذلك أن بعض العناصر، التي تؤلف منظومة الأفكار التنويرية العربية، لها ما يقابلها في الأدبيات العربية في العصور الوسطى. وقد استعان المنورون العرب، في معرض تدليلهم على صحة آرائهم، بأمثلة من التاريخ العربي وتاريخ الاسلام وبالقرآن وبالأقوال المأثورة لعلماء العصور الوسطى. وقد أعادوا النظر في مادة الماضي الفكرية والآراء الاجتماعية - السياسية الأوروبية الغربية المعاصرة، بما يتماشى مع وجهة نظرهم. وكان هذا تغليبا للعقل واحقاقا للحق، كما كان يخيل اليهم.

## طرق تغلغل الفلسفة التنويرية الفرنسية
## وأفكار الثورة الفرنسية في الشرق العربي

يبيّن لنا مثال الطهطاوي أن الحياة الاجتماعية الأوروبية الغربية كانت تتميز بتلك الميزة التي تعذر معها على العرب - الذين اتصلوا بها بطريقة أو بأخرى - تفادي الاستخدام المتكرر لكلمات «الحرية والمساواة والتقدم».

ويجمع الباحثون على أن الفرنسيين وحدهم قد قدموا للنهضة الثقافية والايديولوجية العربية أكثر مما قدمته البلدان الأوروبية الأخرى مجتمعة. ويعود الفضل الخاص في ذلك إلى المنورين الفرنسيين في القرن الثامن عشر وإلى الثورة الفرنسية. كتب ف.ا. لينين عن أهمية الثورة الفرنسية فقال: «.. إن القرن التاسع عشر بأكمله، ذلك القرن الذي قدم المدنية والثقافة للبشرية كلها، هو قرن موسوم بسمة الثورة الفرنسية. فهو وحده الذي أدى شيئا فشيئا إلى انجاز ما بدأه الثوار الفرنسيون الكبار وانهائه» [٢٤، ص ٣٦٧]. فالثورة الفرنسية، التي هزت بمعنى الكلمة كافة الدول الأوروبية، كبيرها وصغيرها، لم يكن بوسعها أن تمر بالعالم العربي مرّ الكرام وإذا كان أثرها لم يحفز تغيرات جدية في المجتمع العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، فانه هو الذي حدد فيما بعد بدرجة كبيرة الأسس النظرية للنضال المعادي للاقطاع، والحركة القومية في البلدان العربية. فألهبت أحلام الحرية والمساواة والعدالة العقول والأفئدة.

وقد أوجد وضع البلدان العربية التاريخي قنوات عديدة لتغلغل ايديولوچية المنورين الفرنسيين وأفكار الثورة الفرنسية في المجتمع العربي.

ففي سنة ١٧٩٨ قاد الكورسيكي الطموح، الذي كان يراوده حلم السيطرة العالمية، قاد جنوده إلى مصر، حيث توجه إلى السكان ببيانه الشهير المكتوب بلغة تقليدية، أثيرة لدى المسلمين. فبعد صيغة «بسم الله الرحمن الرحيم...» أبلغ بونابارت المصريين نيابة عن «الجمهور الفرنساوى، المبنى على أساس الحرية والتسوية» أنه قد دقت ساعة انزال العقاب بالمماليك. وقد جاء في البيان كذلك: «يا أيها المصريون، قد يقولون لكم إنني ما نزلت بهذا الطرف إلاّ بقصد إزالة دينكم. فذلك كذب صريح فلا تصدقوه. وقولوا للمفترين: إننى ما قدمت اليكم إلاّ لكيما أخلص حقكم من يد الظالمين، وانني أكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالى واحترم نبيه محمداً والقرآن العظيم. وقولوا أيضاً لهم إن جميع الناس يتساوون عند الله وإن الشيء الذى يفرقهم عن بعضهم بعضاً هوالعقل والفضائل فقط... وبعونه تعالى من الآن فصاعداً لاييأس أحد من أهالي مصر عن الدخول في المناصب السامية وعن اكتساب المراتب العالية. فالعلماء والفضلاء والعقلاء بينهم سيديرون الأمور وبذلك يصلح حال الأمة» [٣٩، ص ص ٥٤ - ٥٥]. وهكذا تعرف المصريون لأول مرة على أفكار الثورة الفرنسية المعادية للاقطاع، ووضح لهم لأول مرة أن المماليك مغتصبون، وان للجميع حقا في فرص متكافئة.

وإذا كان المبدأ القائل بالفرص المتكافئة والحقوق المتساوية قد ظل، على ما يبدو، شيئا مجردا بالنسبة للكثيرين، فان التحرر من نير المماليك قد حفز في البداية لدى جزء معين من السكان المصريين اعترافا بالجميل للفرنسيين(٩). بل لقد نظمت اغنيات في الثناء على نابوليون، وجاء في إحداها:

وفي يدك ماسك الفرمان تبقي الرعية قلبها فرحان[ ١٢٩، الجزء ١، ص ص ٢١٨ - ٢١٩]

بيد أن الفرنسي كان محتلا. ولم تتبدل حالة المصريين مع مجيء الفرنسيين تبدلا محسوسا. وكانت تصرفات المحتلين - المسيحيين- تشكل عدوانا على العادات والتقاليد السائدة [٢٢١، ص ص ١٧٣، ١٧٧]. ولم يأخذ أحد مأخذ الجد مزاعم الفرنسيين التي يقولون فيها إنهم أصدق أصدقاء المسلمين. فقد أدت الابتزازات الشديدة للأموال، والبدع غير المألوفة، إلى إثارة العداء للغزاة بشكل متزايد كلما ازدادت استفحالا. بيد أن الفرنسيين مع ذلك قد عرّفوا المصريين بآلة الطباعة وبالصحيفة وبالمدارس الأوروبية الطراز، الخ... وما كان يمكن أن يمر ذلك دون أن يحمل أنشط الأذهان على التفكير. والحقيقة أن أحدا لم يكن قد أدرك بعد في ذلك الوقت المغزى العميق لأفكار الثورة الفرنسية. وما كان بوسع الدعوة إلى الحرية والمساواة أن تجد صدى لها في مجتمع لايزال في تطوره الاجتماعي غير مهيأ بالمرة للمساواة وللحرية، وخاصة اذا جاءت هذه الدعوة على لسان غاز - مسيحي. وقد قوبلت الثورة الفرنسية بالعداوة في كافة أرجاء الدولة العثمانية. وكان ينظر إليها بوصفها عصيانا عشوائيا، انتهى باعدام الملك. وينطبق هذا بشكل خاص على سوريا، التي كانت لها مع فرنسا الملكية صلات أوثق مما كان لمصر.

ومن الواضح ان أخبار الثورة الفرنسية قد عرفت في ولايات الدولة العثمانية الآسيوية فور نشوبها، وذلك عن طريق الجاليات الفرنسية في المشرق وعن طريق التجار المشارقة، الذين كانت لهم صلات بالفرنسيين. بيد انه لم يكن في مقدور أحد في ذلك الوقت أن يقدم تفسيرا صحيحا للأحداث الجارية في فرنسا. وبالنسبة لنقولا الترك (١٧٦٣ - ١٨٣٣) - شاعر بلاط الأمير اللبناني بشير الثاني- كانت الثورة الفرنسية لاتزال تبدو عصيانا - حتى بعد سقوط نابوليون الأول. ولقي الاهتمام المبكر بالأحداث في فرنسا خاصة، انعكاسا له في ظهور «تاريخ نابوليون» الذي صنفه نقولا الترك، والذي خصص فيه جانبا رئيسيا لحملتي نابوليون المصرية والسورية. وعندما يتناول الكاتب تاريخ قيام الجمهورية الفرنسية، فانه لايحلل الأسباب التي أدت إلى الثورة، ويكتفي بالقول: «هاج شعب هذه المملكة هياجاً عظيماً، وتظاهروا ظهوراً جسيماً ضد السلطان والأمراء والأشراف، وطلبوا نظامات جديدة وترتيبات حديثة... واصلاح هذه المملكة وقيام المشيخة» [٩٣، ص ٣]. أما المفاهيم التي ألهمت الثورة، وصورة الحكم الجمهوري نفسها أيضا، فانها لم تكن واضحة للترك. ومما يسترعي الإنتباه انه، عندما ينوه بمفهوم «الجمهورية»، نجده يستخدم كلمة «المشيخة»، التي تعني «حكم الشيوخ»، مع أن نابوليون استخدم كلمة «الجمهور». لكن الكلمة الأولى كانت أقرب إلى فهم العرب في تلك السنوات.

ويشجب الكاتب قسوة الثوار ،ومعاداتهم للاكليريكية[١٠]. فتعاطفاته مع الملكية واضحة. وهو يفهم الحروب النابوليونية بوصفها رد فعل على تطلع الملوك الأوروبيين إلى خنق فرنسا الثورية. ثم انه لا يركز على المشكلات الاجتماعية أو السياسية، وانما على انتصارات نابوليون العسكرية[١١]. ذلك ما كان عليه رد فعل العرب الأدبي الأول على الأحداث الأوروبية لذلك العصر.

ومع ذلك، فان الحقائق تشهد بوجود اناس في الدولة العثمانية أمعنوا النظر في المغزى السياسي للتيارات الجديدة في الفكر الأوروبي، ونظروا نظرة صائبة إلى أفكار التنوير الفرنسي بوصفها الأساس النظري للثورة الفرنسية. ويتميز بأهمية خاصة في هذا الصدد، الفرمان الذي توجه به سليم الثالث إلى المصريين، داعيا اياهم إلى النهوض ضد الفرنسيين.

جاء في هذا «الفرمان»، بشكل خاص،: «إن الفرنسيين لايؤمنون بالنبي، وهم يهزأون بكافة الأديان، ويتنكرون للايمان بالحياة الآخرة، حيث يلقى الانسان جزاءه ثوابا أم عقابا. وهم يعتقدون ان الصدفة العمياء وحدها هي التي تقرر الحياة والموت، وأن أرواح الناس شيء مادي، فبعد أن يوسد جسد الانسان الثرى، فلن يكون ثمة بعث ولن يكون ثمة حساب (على أفعاله في هذه الدنيا)... وهم يعتبرون الكتب المقدسة كذبا

وغشا: فالقرآن والعهد القديم والانجيل بالنسبة لهم حكايات، وموسى وعيسى ومحمد في رأيهم مجرد بشر. وهم يرون انه مادام الناس يولدون سواسية، فمن الجور اقامة أية تفرقة بينهم، وان كل انسان حر في أن يكون له رأيه الخاص...» ثم: «... وعلى أساس هذه المعتقدات الباطلة وضعوا مبادئ وقوانين جديدة»[ ٢٣٥، ص ٥٦٧].

وفي مصر أيضا، كان هناك أشخاص ليسوا على علم بحقائق الثورة الفرنسية الأساسية وحسب، وانما على دراية أيضا بالمبادئ النظرية الأساسية التي طرحها ايديولوجيوها، وبالطابع العلماني للجمهورية الفرنسية. ويصدق هذا على «الجبرتي» أساسا. فأفكار الثورة على وجه التحديد هي التي استرعت انتباهه الخاص. ذلك أن اعدام لويس السادس عشر والقضاء على الملكية لم يهزاه بقدر ما هزه المبدأ الذي أعلنه الفرنسيون والخاص بالمساواة المدنية والغاء الامتيازات الفئوية والإعلاء من شأن العقل.

ويشرح الجبرتي – دون عداوة – كلمات البيان النابوليونى «باسم الجمهور الفرنساوى المبنى على أساس الحرية والتسوية»، كما يشرح الأفكار الخاصة بحرية العقيدة وباعلاء شأن العقل الانساني التي أعلنها الفرنسيون.

وعندما ترجمت مؤلفات الكتّاب الأوروبيين إلى اللغة العربية، بجهود المشتغلين في مدرسة الألسن التي رأسها الطهطاوي، كانت إحدى القنوات التي تغلغلت من خلالها الايديولوجية التنويرية وأفكار الثورة الفرنسية (المتبدية في حياة أوروبا البورجوازية) إلي البلدان العربية.

وفي شأن تهذيب التصورات العربية عن أوروبا وعن أسلوب الحياة والأفكار الأوروبية تحلت بأهمية خاصة مصنفات الرحالة العرب: الطهطاوي والشدياق ومراش والتونسي وغيرهم. وكان كافة هؤلاء الكتاب يرون بوضوح ضرورة الأخذ بمنجزات المدنية الغربية، وإن كان ينبغي القيام بذلك، كما يؤكدون،دون تخطٍّ لأوامر الشريعة. وبهذا الشكل، فان الرحالة العرب في القرن التاسع عشر يتميزون، من ناحية، بمحاولة الفهم وبانارة وعي مواطنيهم عن العالم الأوروبي، الذي أخذ هؤلاء يحتكون به بشكل متزايد. ومن ناحية أخرى، تميز الرحالة العرب بالتدليل على الأهمية الثابتة للقيم الروحية الاسلامية. وقد أجمعوا على ربط نجاحات أوروبا بالنظم السياسية القائمة فيها وبالتعليم وبروح المبادرة والروح العملية المميزة للأوروبيين، وبالقدرة على التعاون في إنجاز المشروعات المتقدمة، لانشائهم جمعيات وشركات تجارية وصناعية وانشائية. وأولى كافة الرحالة العرب- بدءا من الطهطاوي – اهتماما خاصا لمسائل النظام السياسي في البلدان الأوروبية وللمبادئ الدستورية ولمشكلة الفصل بين السلطات(١٢).

كما تعرّف العرب، والسوريون خاصة، على الأفكار الجديدة عليهم عن طريق الأدبيات الأوروبية. فساعدت العلاقات الواسعة مع أوروبا ونشاط المبشرين على ظهور فئة من الأشخاص المتمكنين من اللغات الأوروبية. ومع انه – كما نوه بذلك الرحالة الألماني م. فون أوبنهايم- كان من الصعب العثور في بيروت على كتب أخرى غير المصنفات اللاهوتية والروايات الفرنسية، فان الروايات نفسها كانت تفتح ممرا ملتويا وضيقا للتعرف على نمط الأفكار الأوروبي. أما شكوى نوفل الطرابلسي، العضو المعروف في الجمعيات التنويرية العربية، من ولع الشبيبة «بمصنفات فولتير المعادية لله»، فانها تؤكد بشكل غير مباشر حقيقة التنبه والاهتمام في البلدان العربية بالنظريات الجديدة والآراء الجديدة. وهو اهتمام كانت تشبعه قراءة الأدب الأوروبي بشكل خاص.

كما قامت بدور آخر في ترويج الأفكار التنويرية الفرنسية، مصنفات المنورين الأتراك وترجماتهم لمؤلفات فرنسية إلى اللغة التركية، التي كان يعرفها كثيرون من العرب الذين تلقوا تعليماً تقليديا(١٣).

وفي سنة ١٨٦٥ ظهرت حركة «العثمانيين الجدد» بين الضباط والموظفين والمثقفين الأتراك المتبرمين من مجريات الأمور في الدولة العثمانية. وكان ممثلو هذه الحركة يستهدفون تحويل الدولة العثمانية إلى ملكية دستورية، الأمر الذي كان لابد أن يقود، في رأيهم، إلى تهيئة ظروف مؤاتية لتطور البلاد تطورا تقدميا. وكانت ايديولوجية «العثمانيين الجدد» تعكس من الناحية الموضوعية مصالح رأس المال التجاري ورأس المال الصناعي التركي الناشيء. وقد انحصر برنامجهم في ثلاث نقاط أساسية:

١ -اقامة نظام دستوري - برلماني.

٢ - تطوير الثقافة البورجوازية ومحاربة النمط التركي العتيق للحياة وللمعيشة والذي يضرب بجذوره في العصور الوسطى.

٣ - تطوير الرأسمالية القومية.

وقد جاء في إحدى الوثائق الأساسية للحركة: «فليكوّن العثمانيون أنفسهم كافة الشركات التجارية والصناعية في تركيا، وليمدّ العثمانيون أنفسهم السكك الحديدية» [أنظر، على سبيل المثال: ٦١، ص ص ٢٧٩ - ٢٨٠، ٦٥].

وإذ تشكلت معتقدات«العثمانيين الجدد»تحت تأثير التنوير الأوروبي الغربي، فقد نقلوا أفكارا بورجوازية غربية، كما نقلوا شعار «الحريةوالمساواةوالاخاء» إلى التربة التركية. بيد أنهم حاولوا، تمشيا منهم مع ظروف عصرهم، التدليل على اتفاق معتقداتهم مع مبادئ الاسلام، وعلى أن كافة الحريات الدستورية التي يستهدفونها واردة في القرآن(١٤). وقد تحدث ك. ماركس في رسالته إلى ف. انجلز(بتاريخ ٢٥ مايو ١٨٧٦) عن القوميين الأتراك بوصفهم حزبا تطهريا «يستند إلى القرآن» [٤، ص ١٣].

وأكد مدحت باشا المعروف: «إن مبادئ الاسلام مبنية على أساس الديمقراطية والحرية» [٤٤، المجلد ٤، ص ٥٢٦].

كما جاء في أحد نداءات «العثمانيين الجدد»: «لو كان في الدولة العثمانية - بدلا من المستبد -ملك حكيم، يعتمد على مجلس استشاري، يتألف من نواب عن كافة الشعوب والديانات، لكان لا يزال بالامكان انقاذ بلادنا... إن المبدأ الاساسي للاسلام يكمن في اعتبار السلطان مجردمندوب عن الشعب، ينبغي عزله، اذا انتهك حقوق الشعب»[نقلاً عن : ٧٦، ص ص ١٧٥ - ١٧٦]. كماكان بين «العثمانيين الجدد» عرب، وسوريون أساسا(١٥).

## الآراء الاجتماعية- السياسية

## لمنورى الفترة من الخمسينيات إلى السبعينيات

في القرن التاسع عشر هبّت عواصف ثورية، من نضالات اليونانيين من أجل الاستقلال ومن ثورتي ١٨٣٠ و١٨٤٨ في فرنسا والأحداث الثورية في البلقان والحركة الدستورية في تركيانفسها بوجه خاص. وقد أدت غير مرة إلى تقوية أثر الأفكار المتقدمة في المجتمع العربي، الذي كان أحوج ما يكون إلى حدوث تغيرات.

وكان خير الدين التونسي (١٨٢٥ . ١٨٩٠) أول من طرح الأفكار الأساسية المميزة للآراء الاجتماعية

-السياسية التي عبّر عنها المنورون العرب في الفترة من الخمسينيات إلى السبعينيات كأساس للفلسفة الاجتماعية. ورغم أنه كان عبدا، تلقي تربية اسلامية تقليدية في بلاط «الباي» التونسي، فقد قدر له أن يصبح رجلا من كبار رجالات الدولة، وأن يلعب دورا مهماً في حياة تونس في الفترة من الستينيات إلى السبعينيات. وقد عرف بشكل خاص بنشاطه الليبرالي – الاصلاحي(١٦). وكانت رغبة خيرالدين في تحويل الحياة في البلاد على أسس عصرية متفقة مع سياسة البايات التونسيين. ذلك أن التخلف العسكري والاقتصادي والثقافي للبلاد، التي كانت معرضة لفقدان استقلالها (من جانب تركيا وفرنسا) قد أجبرهم على اعادة تنظيم الجيش والأسطول وتحديثهما وفق طراز أوروبي بمساعدة اختصاصيين أوروبيين.

وتحت ضغط من الدول الأوروبية قام الباي محمد في عام ١٨٥٧، باصدار «**عهد الأمان**»، الذي كرر مبادئ **التنظيمات** الأساسية. وفي سنة ١٨٦١ صدرت تشريعات جنائية ومدنية جديدة، كما صدر أول دستور في الدولة العثمانية على نمط الدساتير الأوروبية. وكان واضعه هو خير الدين التونسي.

وفي ١٨٧٣ – ١٨٧٧ ترأس خير الدين الحكومة التي قامت، في سعيها إلى تحسين الحالة المالية للبلاد وانهاض اقتصادها، بتوسيع التجارة القومية وتوزيع أراضي الدولة على صغار الملاك الزراعيين ومتوسطيهم. وأصدرت اللائحة الزراعية، الهادفة إلى تنظيم العلاقات بين الملاك العقاريين والفلاحين، وكذلك تم تنظيم ادارة «الحبوس»[٤٣، ص ١٣]. واتسعت في البلاد عمليات انشاء السكك الحديدية والموانئ. كما طورت وسائل المواصلات.. الخ. وقدساعد ذلك إلى حد ما على توطيد مواقع البورجوازية القومية التونسية الناشئة.

لقد قام خير الدين بالكثير من أجل نشر التنوير في البلاد. إذ أسس المدرسة **الصادقية** الحديثة (سنة ١٨٧٥) التي درّست فيها، إلى جانب العلوم الاسلامية التقليدية والشريعة، مبادئ العلوم العلمانية الحديثة واللغات التركية والفرنسية والايطالية. وأصلح إلى حد ما حالة التدريس في جامعة «**الزيتونة**» الدينية. وفي ١٨٥٩ – ١٨٦٠، انشئت بجهوده مطبعة عربية ونظم نشر الكتب، وخاصة إصدار الأدبيات المدرسية. وكان ملهم خير الدين في النشاط التنويري هو الشاعر واللغوي الشيخ محمود قبادو (١٨١٣ – ١٨٧١) الذي عمل خير الدين تحت اشرافه في مدرسة الهندسة (أو مدرسة العلوم العسكرية) التي أنشأها **الباي أحمد**. وكان قبادو يؤمن بأن العالم الاسلامي، رغم حالة الانحطاط الغارق فيها، سوف يتمكن من استعادة عظمته، لأن الاسلام يتيح للشعوب فرصا كافية للازدهار. وكان يرى أن سبب الانحطاط لايكمن في الاسلام، وانما يكمن في فقدان المسلمين للدور الذي لعبوه من قبل في العلم العالمي. واستخلص «قبادو» من ذلك أن نهضة الشعوب الاسلامية ليست ممكنة إلاّ عن طريق الأخذ بالمعارف الأوروبية[٨٤، ص ١٥]. وفي قصيدة كرّسها لأوروبا، ثمن قبادو عاليا منجزات المدنية الأوروبية، بمثل قوله:

لقد قتلوا دنيا الحياتين خبرة فمن لم يساهمهم فقد طاش سهمه.

[٨٤، الملحق، ص ٩]

وكان قبادو واحداً من أوائل الذين أكدوا في تونس على الأهمية القصوى لمبدأ «العدالة» وفكرة الملكية الاستشارية. كما أكد انه «مادامت العدالة هي النظام الذي ينهض فوقه صرح المدنية... فان على الحاكم أن يصغي إلى آراء (الآخرين) صوناً لمقامه»[٨٤، ص ١٦].

وفي سنة ١٨٦٧ نشر خير الدين رسالة «**أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**». وفي سنة ١٨٦٨ نشر الكتاب في ترجمة فرنسية تحت عنوان «**الاصلاحات الضرورية للدول الاسلامية**»[٢١٢]. ويحلل الكاتب فيه بشكل تفصيلي مجريات الأمور في الدولة العثمانية والدول

الأوروبية، وكثيرا ما يعمد إلى الاستشهادات التاريخية. وتتميز بأهمية خاصة المقدمة المستفيضة للكتاب، والتي يبسط فيها الكاتب وجهة نظره وآراءه في أسباب الانحطاط الكامل للعالم الاسلامي وسبل التغلب على مظاهر تخلفه. ويلفت خير الدين انتباه القاريء إلى السمات التقدمية للحياة الأوروبية (التقدم العلمي - التقني وتطور الصناعة والتجارة الخ). ويفند ادعاءات الذين يرجعون هذا التقدم إلى الظروف الطبيعية وحدها. ومما كتبه في المقدمة قوله: ان في الأرض أقاليم متخلفة جدا في تطورها عن أوروبا الغربية، بالرغم من أنها تقع في مناطق مناخية مؤاتية. ويرى خير الدين أساس التقدم في البلدان الأوروبية في نجاحات التنوير والعلم [٢١٢، ص ١٣]، التي يقود اليها النظام السياسي القائم على مبادئ العدالة والحرية الشخصية والمدنية، والتي تكفل توزيع الثروة الاجتماعية وتفجر كنوز الأرض. ذلك أن الاهتمام المستنير والمستمر بالزراعة والصناعة والتجارة هو النتيجة الطبيعية للعدالة والحرية، اللتين أصبحتا بمثابة طبيعة ثانية لهم «للأوروبيين» [٢١٢، ص ص ١٣ - ١٤]. وفي هذا السياق، يحاول خير الدين اثبات أن المجتمع المسيحي والمجتمع الاسلامي - على حد سواء - سوف يزدهران اذا ما استرشدا بهذه المبادىء. وعلى العكس من ذلك، فان التخلي عنها لابد وأن يؤدي إلي الانحطاط.

وفي حديثه عن مونتسكيو ومؤلفه «روح القوانين»، يعرض خير الدين النظام السياسي الذي يستهدفه المفكر الفرنسي في سماته العامة.ويكتب باعجاب عن فولتير وروسو بوصفهما مبدعين للمبادىء النظرية للثورة الفرنسية، برغم شجبه لهما لهجماتهما على الدين. وهو ينادى بدولة اسلامية تتطور عن طريق الاصلاحات، على الأساس الذي أرساه المنورون الفرنسيون.

ويرجع خير الدين أهم أسباب تأخر الشرق الاسلامي إلى السياسة الأوروبية إزاء الشرق أساسا، وخصوصا إلى اساءة الأوروبيين لاستخدام الامتيازات الممنوحة لهم منذ القدم (معاهدات الامتيازات)، ونزوعهم إلى الحيلولة دون تنفيذ الاصلاحات التقدمية، وكذلك يرجع خير الدين تأخر الشرق الاسلامي إلى أن الزعماء السياسيين للبلدان الاسلامية أدخلوا بعض المنجزات وبعض معايير الحياة الأوروبية الغربية دون مراعاة لمتطلبات الشريعة. وفي هذا السياق يتحفظ التونسي: فمبدأ الاستعارة، خصوصا استعارة المفاهيم والأفكار الاجتماعية- السياسية (كفكرة حرية الفرد، وتقييد السلطة الملكية وأسلوب الحكم الدستوري وما إلى ذلك)، لايتعارض مع الشريعة. وهو يدعم آراءه الليبرالية- الاصلاحية باستشهادات من القرآن والشريعة الاسلامية وبأمثلة من التاريخ العربي.

ويشجب خير الدين العلماء الجهلاء، الذين لا يراعون متطلبات المجتمع الحديث، ويعارضون التعليم العلماني والنقل عن أوروبا، في الوقت الذي يوصي فيه الاسلام بالسعي إلى المعارف أينما كانت[٢١٢، ص ص ٤، ٩].

والحرية والعدالة - بالنسبة للتونسي - هما أساسا نظام الحكم المثالي. وهو، انطلاقا من هذه الفكرة، يحاول اثبات أن صون هذين الأساسين غير ممكن إلاَّ في وجود حكومة مسؤولة، ويدعو إلى ملكية مقيدة [٢١٢، ص ص ١٥ - ١٦] مؤيدا من حيث الجوهر شكل الحكم البرلماني [٢١٢، ص ص ٤٠ - ٤١]. وهو ينادي بتقييد سلطة الملك عن طريق رقابة نواب ينتخبهم الشعب [٢١٢، ص ٧١]. وفي الدولة المثالية، المسترشدة بالقرآن [٢١٢، ص ٤٩] والتي يتمتع القانون فيها بكونه المنظم الوحيد للعلاقات بين الناس، يجب على الشعب التثبت من عدم انتهاك الحكومة للقوانين [٢١٢، ص ١٨]. وبرغم ذلك، فالنظام الدستوري والنظام البرلماني ينحصران بالنسبة لخير الدين من حيث الجوهر في مراقبة تصرفات الملك من جانب كبار الأعيان والعلماء. وهو يؤكد أن الحاكم المثالي ظاهرة نادرة جدا [٢١٢، ص ١٩]. ولذا لابد من وزير

جيد،قادر على صون مصالح الشعب والدولة [٢١٢، ص ٢٣]. وكتب التونسي عن ذلك: «إن دور العلماء والوزراء السياسي هو عين الدور الذي تلعبه مجالس النواب في دول أوروبا الدستورية... بل يمكن القول إن هذا الدور أكثر أهمية لأنه، علاوة على الدوافع ذات الطابع العلماني... فعندنا (المسلمين) كذلك متطلبات الدين» [٢١٢، ص ٣٤].

ويعود أول تدعيم فلسفي لمثل المتورين العرب الاجتماعية -السياسية إلى السوري فرنسيس فتح الله مراش.

ولد فرنسيس فتح الله مراش (١٨٣٦ - ١٨٧٣) في حلب. ولما كان منحدرا من أصل نبيل، فقد تلقى تعليما طبيا في فرنسا. وفقد مراش بصره وهو لا يزال صغيرا جدا، وترد في أشعاره المتشائمة أفكار فلسفية وبعض الأفكار الاجتماعية [أنظر عنه، ١٣٤، الجزء ٢، ص ص ٤١ - ٤٣ ؛ ١٠٧، ص ص ١٣٠ - ١٣٢ ؛ ١٤٤، ص ص ٩٢ - ١٠٥].

ولا تستبعد اللهجة المتشائمة العامة لابداع مراش الايمان بالانتصار النهائي للعدالة والحرية والمساواة لكل الناس، وبانتصار العقل. وفي كتاب «غابة الحق» الذي أصدره في بيروت في سنة ١٨٦٦(١٧)،يروج لأفكار المنورين الفرنسيين (روسو أساسا)، ويدعو إلى المحبة الشاملة. وترد بشكل محدد فكرة الملكية المستنيرة بوصفها نظام دولة مثاليا. ونجد في هذا الكتاب نفسه محاولة تدعيم فلسفي لمفهوم «الحرية». ويقول الكاتب إن الاستعباد يتعارض مع الطبيعة والعقل [١٠٧، ص ١٨٨]، فالطبيعة تتطور وفقا لقوانينها الثابتة. ولذا يبقى كل شيء حرا في حالته الطبيعية ولا يخضع إلاّ لهذه القوانين، وخاصة قانون الضرورة الذي يبرر وجود الأشياء والظواهر. ومن ثمة فلا يمكن نيل الحرية في المجتمع الانساني إلاّ نتيجة للقضاء على كل القيود (إلاّ اذا كانت لها ضرورة)، ولو بطريق ثوري: «والعالم مليء برائحة البارود المستخدم في سبيل الحرية» [نقلاً عن: ١٠٧، ص ١٣١]. ويعد الكاتب في عداد القيود كل ما يعرقل الرقي. ولهذا بالتحديد يحيي مراش الحرب الأهلية في أميركا الشمالية. وتجد مسألة الحرية في الكتاب بلورة تفصيلية: «لقد توصلنا إلى استنتاج أن الحرية غير المقيدة شيء لا يمكن بلوغه، وان كل شيء في حالة تفاعل، إنما يقيد بعضه البعض الآخر في آن واحد. إلاّ أنه عندما لا يترتب على قيد كهذا أي نفع، أو عندما يعرقل اقامة ووجود نظام سليم، فهو لا يكون غير ضروري وحسب، وإنما لابد من ازالته... والفكرة القائلة بالعيش على انفراد، والتمتع بحرية مطلقة وغير مقيدة، هي فكرة غير طبيعية. ولايمكن تحقيقها، إن لم تعتبر في حالات منفردة استثناءا لاقاعدة. وعلى العكس من ذلك، فعندما يخضع الانسان لقوانين دولة متمدينة ومتقدمة، فان خضوعه لايكون تخليا عن الحرية بل إثباتا للحرية»(١٨).[نقلاً عن ٢١٨، ص ١٣٧] وفي النهاية يدعو مراش إلى صراع لاهوادة فيه مع الاستبداد.

وتترتب على المقتطف الذي أوردناه خلاصتان مهمتان إلى حد بعيد:

أولا، لابد للمجتمع الانساني، في رأي مراش، من الاسترشاد بقوانين «دولة متمدينة ومتقدمة»، وبعبارة أخرى، بقوانين عقلانية. وكما يقول الكاتب، مدققا في مكان آخر، فالحرية «تكفلها قوانين نصوغها نحن» [نقلاًعن ١٠٧، ص ص ١٣٠ - ١٣١].

ثانيا، يجب على الناس الاسترشاد بمبدأ المنفعة، لأن هذا المبدأ يجسد قانون الضرورة الموجود في الطبيعة: فللتمتع بالحقوق، ينبغي أداء واجبات اجتماعية معينة ١٠٧، ص ١٣١].

وبعبارة أخرى، فتصرفات الحكومات وتصرفات الأفراد المستقلين سواء بسواء يجب أن تستجيب دوما

للمصالح الاجتماعية، وللمنفعة العامة، وأن تساعد على الرقي الشامل. كتب مراش: «حتى لو كان النظام السياسي ممتازا... فانه اذا لم يلق هذا المبدأ الاهتمام الواجب، فستتعرض رفاهية المجتمع للخطر»[١٧٥، ص ٩٧].

وقدأصيب مراش، شأنه في ذلك شأن كثيرين من أنصار التحولات التقدمية الآخرين، بخيبة الأمل من نشاط السلطان عبد العزيز (ارتقى العرش في سنة ١٨٦١)، الذي قام، رغبة منه في اجتذاب الليبراليين الأتراك إلى صفه، بتنفيذ اصلاحات تافهة، إلى جانب أن مناورته هذه مع الليبراليين لم تدم طويلا. فقد كان مراش نصيراً راسخ العقيدة لإحداث تغييرات جذرية لمصلحة الشعب كله.

وتمسكا منه بمبدأ مساواة الناس أمام القانون[١٩]، كان أول منور يطرح مسألة المساواة على صعيد يكاد يكون اجتماعيا. فقد تساءل: «لماذا يتمتع بحق التصويت في المجالس السياسية الأغنياء وحدهم، أما بقية الناس، الذين يشكلون الجزء الأكبر والأهم من الشعب، فيحرمون منه، مع أنه عليهم بالتحديد يتوقف جبروت الدولة وقوة الملك، ومن خلالهم يمر محور السياسة كلها؟» [نقلاً عن: ١٠٧، ص ١٨٩].

ويرى مراش أن الشيء الرئيسي أكثر من غيره في سياسة الدولة إنما يكمن في «سريان قوانين (الدولة) بدرجة واحدة على كل المواطنين دون أدنى تفرقة بينهم، ودون اعتبار للفارق في الوضع... وينبغي التعامل مع الجميع بشكل متكافيء، حتى لا ينتهك نظام القانون. وإذا كان الزعماء البارزون والناس الميسورون قوة موحدة، فالصغار والفقراء موجهون لهذه القوة... إذ لولا الانسان الصغير لما كان بوسع الكبير أن يفعل أي شيء. ولولا كدح الفقراء، لما تمتع الأغنياء بالخيرات، وما صان أحد ثرواتهم، ولما شيد لهم أحد قصورا مشيدة...».وينادي مراش بتوفير الحقوق المتساوية لكل من يكدح، وهو يعارض بشكل حاد التعسف ازاء الفلاح [١٠٧، ص ١٨٩]. ولعل هذا هو أول دفاع عن جماهير الشعب المضطهدة في الأدب العربي الحديث.

وتعتبر فرنسا مثال الهيكل الاجتماعي - السياسي بالنسبة لمراش. ففي كراسه«رحلة إلى أوروبا»، الذي يبسط فيه الانطباعات التي خرج بها من زياراته لأوروبا في سنة ١٨٦٦، يصور الكاتب فرنسا بوصفها دولة تعمل «كل مكوناتها» ككل واحد «يسبح في محيط من الأمن والسلام، دون خوف من تهديد خارجي أو خيانة داخلية...» [نقلاً عن ١٧٥، ص ٩٦] أما في «غابة الحق» فيصور النظام السياسي- الاجتماعي الفرنسي بوصفه مبنيا على مبدأين رئيسيين: المساواة والمنفعة العامة، بالاضافة إلى أن الأخيرة، في رأي مراش، يوفرها انتشار التعليم المدرسي وتطور التجارة والصناعة والزراعة (مع موقف عادل تجاه الفلاح وتقديم العون له)، وتوفير أمن الفرد والممتلكات، وصون عرض الانسان، وباختصار مراعاة الشرعية [١٠٧، ص ١٨٨].

ويؤكد مراش، أن الانسان المعاصر قد توحش. ولا يمكن رد الانسان إلى حالته السوية إلاّ بتوجيهه. فالعقل وحده -من خلال التنوير وتطور العلم والفن والأدب- هو الذي سيساعد الانسان على فهم طبيعته والخروج بسرعة من حالة التوحش [١٠٧، ص ١٩١].

ويقوم مجتمع مراش المثالي على الأسس التالية:
١) تهذيب السياسة
٢) تثقيف العقل.
٣) تحسين العادات والاخلاق.
٤) صحة المدينة

٥) المحبة، التي تعتبر «إلهة الهيئة الاجتماعية» [١٤٤، ص ص ١٠٣ - ١٠٤].

وهكذا نرى أن التونسي ومراش على حد سواء يوليان أهمية رئيسية لمسائل الهيكل السياسي للمجتمع والتنوير، أي للمسائل الأساسية التي شغلت الفكر الاجتماعي في أكثر البلدان العربية تطورا.



أما الآن وبعد أن قدم ليون زولونديك في «ميدل ايسترن ستاديز» تحليلا مهماً للمواد التي نشرت خلال خمس عشرة سنة في مجلة «الجنان» البيروتية [٢٤٥]، فقد أصبح من الممكن أن نستكمل بشكل محدد أفكارنا عن الآراء الاجتماعية- السياسية لأبي التنوير العربي- بطرس البستاني، وربما بدرجة أكبر - لابنه سليم البستاني [أنظر، عنه: ١٤٤، ص ص ١٦٠ - ١٦٤ ؛ ١٣٦، الجزء ٢، ص ص ١٨ - ٧٠]، المحرر الفعلي للمجلة. وتعكس هذه الآراء بدرجة كبيرة عقيدة الانتلجنتسيا العربية الجديدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وسأعرضها بالترتيب نفسه الذي عرضها به «زولونديك».

الانسان كائن اجتماعي، وهو لايمكنه العيش في عزلة. وعندما يتحد الناس من أجل الحياة المشتركة، فهم يوجدون حكومة لحماية أنفسهم من المخاطر الخارجية والداخلية. وهي هيئة تتكون من «اناس مكلفين بحماية نظام مجتمع معين وسلامته واستقلاله». فالحكومة ضرورية للناس، لأن الانسان بحكم طبيعته ميال إلى الشر. وعندما لايفلح الدين -الذي يستخدم كأداة للتخويف من العقاب في العالم الآخر- في القضاء على الشر، فلابد للناس من البحث عن قوة أخرى وهم يجدونها في الحكومة،ويختارون حاكما. والحكومة والحاكم، في رأي البستاني، مفهومان لهما معنى واحد. والشعب هو الذي ينشىء الحكومة ويشكل الدولة، ولهذا بالتحديد لابد للدولة من خدمة الشعب. والحكومة تتأسس بالشعب من أجل الشعب ومن صفوفه: «الشعب سلسلة واحدة لا تتجزأ... أما الحكومة فهي سلسلة أخرى متصلة بها، تتكون من حلقات». ويعكس شكل الحكم شخصية الأمة. وازدهار الأمة مستحيل دون تعاون الشعب والحكومة، لأن الشعب دون مساعدة الحكومة، لا يقدر على تحقيق التحولات. ولذا فهناء الشعب في يد الشعب نفسه. ولكن التعاون بين الشعب والحكومة في حد ذاته لايحدد شكل الحكم بعد. ويدخل البستاني كعامل حاسم مفهوم «روح العصر»، الذي يحدد كل عصر ويعكس تفاعل الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية (أسس حياة الشعب). وروح العصر هي مجموعة المبادئ التي تسترشد بها كل الأمم معا وكل أمة على حدة. وهي تظهر بوضوح بالغ في نشاط العلماء الرئيسيين والقادة السياسيين ومن اليهم. وأعمال الناس وسياسة الدول يجب أن تستجيب لروح العصر. وهكذا فروح عصر النصف الثاني من القرن التاسع عشر مثلا تحددها في رأي البستاني مبادئ المساواة والحرية الكاملة والتطور التقدمي وسيطرة الحق والنظام والقانون - أي مبادئ الثورة الفرنسية، التي فتحت صفحة جديدة في التاريخ ويتمشي معها شكل الحكم الجمهوري، الذي لايعتبر مقبولا، برغم ذلك، في كل مكان. فهو مستحيل في البلدان التي يسيطر فيها الجهل. فهناك تستحسن ملكية مقيدة. وعموما ينبغي إدخال النزعة الجمهورية والنزعة الدستورية بشكل تدريجي، بمقدار انتشار التنوير ونمو درجة استعداد الشعب للمشاركة في الحكم. وينبغي بالمثل توسيع التمثيل الشعبي. أما اجتذاب الشعب قبل الأوان إلى

مضمار السلطة فضرره أكبر من نفعه.

وتحمل روح العصر في القرن التاسع عشر الناس على السعي إلى نيل حقوقهم وحمايتها، والوقوف ضد المضطهدين. والنتيجة أن الحكام يضطرون، لرعبهم من الثورة، إلى تقديم تنازلات واجراء اصلاحات والموافقة على تقييد سلطتهم.

وقد حددت هذه الفكرة عن التطور السياسي للمجتمع رأي بطرس البستاني في آفاق تطور بلدان الشرق أيضا. ويلخصه (حوراني) على النحو التالي: «إن الشرق الذي كان مزدهرا في غابر الزمان قد آل إلى الانحطاط. وسبب الانحطاط هو الحكومات الفاسدة. ولاصلاح الحالة، لابد من حكومات صالحة، ترتكز قبل كل شيء على مراعاة مبدأ العدالة، وعلى فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، وفصل السلطة القضائية والتشريعية عن السلطة التنفيذية، وعلى تكليف ضريبي سليم، وتنفيذ الأشغال العامة وإدخال التعليم الالزامي، مع توحيد ورص صفوف السكان، الذين تفتتهم الخصومة الدينية وعلى أساس المشاعر الوطنية [٢٠٦، ص ٢٦٣]. هذا إلى جانب أن شعوب الشرق لاتستطيع المضي في طريق الرقي السريع إلاّ باستعارة الثقافة الأوروبية، التي يكمن أساسها في المعارف والعمل.

ومن المناسب الاشارة إلى أن بطرس البستاني قد حاول في سنة ١٨٦٠ في صحيفة «نفير سورية» أن يثبت ضرورة فصل الكنيسة عن الدولة ودعا إلى الوطنية [١٣٥، ص ص ٨٧ – ٨٨].

وتتمتع دائرة معارف البستاني بأهمية في تشخيص الفكر الاجتماعي – السياسي السوري[٢٠]. فهي تحتوي على مواد عديدة تعكس مستوي المعارف العلمية الطبيعية لعصره. وفيها معلومات كثيرة من ميدان الاقتصاد والتجارة الخ. وتظهر دائرة المعارف اهتماما ملحوظا باللغة العربية وتاريخ الثقافة العالمية، وماضي العرب والشخصيات البارزة في التاريخ وفي الثقافة العربية والعالمية. وكانت هذه أول موسوعة عربية أوروبية الطراز. ومما يسترعى الانتباه أن المواد التي تعرف المفاهيم السياسية، سطحية إلى حدما. فمثلا كلمة «ثورة» توضع في مستوى واحد مع كلمتي «التمرد والعصيان» («الفتنة»)، ولا يجد القارئ في دائرة المعارف كلمة «استبداد». أما «الاضطهاد» فلا يفسر إلاّ بوصفه اضطهادا في العقيدة. والمادة الواردة عن روسو في المجلد التاسع الذي أصدره سليمان البستاني في سنة ١٨٨٧، تصف المفكر الفرنسي العظيم بأنه انسان «حارب طيلة حياته روح الحياة الحضرية ودعا إلى الحياة الريفية المسالمة الرغيدة» وما إلى ذلك. ومما لاشك فيه أن مؤلفي دائرة المعارف كانوا يفهمون المغزى الحقيقي لروسو وللثورة الفرنسية، إلاّ أنه إلى جانب أن الرقابة كانت تحول دون العرض الصريح للآراء السياسية الراديكالية (كانت الرقابة في عهد عبد الحميد الثاني تحذف من القواميس كلمات ومفاهيم مثل «الحرية» و«الدستور» وما إلى ذلك)، فان آراء المنورين أنفسهم لم تكن أيضا تتميز بالراديكالية.

وكان أديب اسحق (١٨٥٦ – ١٨٨٥) المولود في دمشق والكاتب الاجتماعي والخطيب الذي ارتشف «نار الأدب الاجتماعي الفرنسي وحرارته» [أنظر عنه ١٢٤، الجزء٢، ص ص ٧٥ – ٨٠ ؛ ١٠٧، ص ص ١٣٣ – ١٤٢ ؛ ٧٨، ص ص ٤٢٠ – ٤٢١]، ممثلا بارزا للفكر التنويري خلال السبعينيات والثمانينيات. أصبح وهو في السابعة عشرة من عمره محررا لصحيفة «التقدم» البيروتية. وفي جمعية «زهرة الآداب» الأدبية المحلية، ألقى محاضرات حول التعصب والتسامح الديني والحرية. وهنا تجلت مواهبه الفائقة كأديب اجتماعي وخطيب، وكذلك تجلت شجاعته الفكرية. وشأنه في ذلك شأن الكثيرين من مواطنيه، رحل اسحق إلى مصر (في سنة ١٨٧٦)، حيث التقى بجمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ – ١٨٩٧)، الشخصية السياسية وزعيم حركة الجامعة الاسلامية المعروف بشكل واسع في ذلك الوقت، وأصبح أديب اسحق نصيره المخلص.

وقد أصدر اسحق في مصر، صحيفة «مصر» الأسبوعية وصحيفة «التجارة» اليومية اللتين كانتا منبرا للأفكار التنويرية. وقد أدى النقد الذي تضمنته المقالات لمجريات الأمور في البلاد إلى اثارة سخط السلطات، فأغلقت الصحيفتين. ورحل أديب اسحق إلى باريس.

وكانت حياة أديب اسحق قصيرة، ولكنها كانت حياة مناضل من أجل الحرية، وحياة مدافع عن الدستور والحقوق الشعبية.

ولم تفارق صفحات صحيفتيه كلمات «الحرية والمساواة والعدالة». وقد ساعدت مقالات مثل «الوطن» و«حرية الفكر» و«الأمة» و«الوطنية» وما شابهها على ايقاظ الأذهان ودعت إلى العمل.

وقد بقيت في مركز اهتمام اسحق مشكلة حرية الفرد. وهو يرى الحرية بوصفها حقا طبيعيا ثابتا وضروريا من حقوق الانسان، يفتح له طريق التطور والكمال.وتحدث كثيرا عن الحرية، المجردة من المحتوى الملموس لهذه الكلمة، بأسلوبة العاطفي المميز له. وهكذا يشبه الشعب الحر، بالجواد الطليق، الذي يندفع إلى الأمام لمقابلة الريح الندية، شامخ الرأس [ ١٣٥، ص ٣٥].

وقد كتب أديب اسحق، اعتمادا على نظرية «الحق الطبيعي» فقال إن «العبودية بوصفها نتيجة للقهر من جانب المستعبدين، هي نهب وانتهاك لأقدس حقوق الحياة» [نقلاً عن: ١٠٧، ص ١٣٣]. وهو يرى الحرية بوصفها وحدة ثلاثية، ترتبط كل جوانبها فيما بينها: جانب الوجود (جانب الحرية «الطبيعية») وجانبي الحرية المدنية والسياسية. وهذه الرؤية تستبعد عنصر الفوضى استبعادا كاملا. فقد أكد أسحق أن الحرية غير ممكنة إلاّ في وجود قوانين، يشترك في سنها الشعب اشتراكا ثابتا في شخص نوابه. إذ يتمتع المواطنون في الدولة الحرة بحرية الاجتماعات والتعبير والانتقال والخ، ويتساوى الجميع أمام القوانين أساسا. وعلى هذا النحو بالتحديد كان المنورون العرب، ومن بينهم اسحق، يفهمون الحرية. وكان يرى أنه لابد لنجاح المبادئ الديمقراطية من توفير المساواة بين المواطنين أمام القانون أولاً منطلقا في ذلك من حتمية التفاوت الاجتماعي في المجتمع الانساني. ويرى المنور البورجوازي العربي المساواة الحقيقة والفعلية في غياب التمييز وعدم امكانية تجزئة القانون وفي تكافؤ الفرص [ ٢١٨، ص ١٤٤].

وشأنه في ذلك شأن نجيب الحداد (١٨٦٧ - ١٨٩٩)، الشاعر والكاتب المسرحي اللبناني المعروف، يرى أديب اسحق أن ضمانة التنفيذ للقوانين غير ممكنة إلاّ عندما تسري الحقوق والواجبات بدرجة متساوية على كافة أفراد المجتمع [١٠٧، ص ص ١٣٧ - ١٤٢]. ومع أن هذه الفكرة لم تجد صياغة دقيقة، فإنها تتميز بأهمية معينة، حيث أن اسحق نفسه، نصير المنورين الفرنسيين غير المتحفظ، يتطلع إلى ماهو أكبر مما أنجزته الثورة الفرنسية: فلا يكفي تقديم حقوق وواجبات للناس، إذ لابد لهم من امكانية التمتع بحقوقهم وأداء واجبهم. وكان اسحق يدرك أنه ليس أى تشريع يكفل الحرية للانسان، فكل قانون مغاير للآخر [١٠٧، ص ١٢٩]. وكان يرى، شأنه في ذلك شأن بعض الاصلاحيين الليبراليين الآخرين في عصره، أن الاصلاحات والمؤسسات الديمقراطية لايمكنها أن تكون فعالة، إلاّ إذا لقيت تأييدا ايجابيا من جانب الشعب.

ولم ير اسحق نفعا في الحرية السياسية بالنسبة لبلد يسيطر فيه الجهل والعادات والأخلاق المنحطة. بل إن الحرية هناك من شأنها أن تؤدي إلى عواقب وخيمة: فالقوي سيغتصب حق الضعيف. وستتحول الحرية في يدي القوي إلى أداة للاستبداد. أمّا فيما يتعلق بالأخلاق، فيري اسحق أن الحرية الكاملة غير ممكنه عموما من غير الفضائل[ ٢١٨، ص ١٤٣]. وتمسكا منه بالرأي السائد في ذلك الوقت، والذي دافع عنه مونتسكيو، والقائل بأنه ليس كل شكل من أشكال الحكم يناسب هذا البلد أو ذاك، كان اسحق يرى أن شكل

الحكم الجمهوري لايمكنه أن يقوم بين شعب غارق في الجهل. وعلى العكس من ذلك، فان النظم الاستبدادية غير مناسبة للشعوب المتمدينة [١٠٨، ص ١٨٦]. وهكذا، رأى أن الملكية الدستورية هي أحسن شكل للحكم بالنسبة للدولة العثمانية. وهو يتحدث عن هذا مباشرة في مقالة «الملك والرعية» فيقول:«غايتي المنشودة هي أن أرى حكومة عثمانية دستورية برلمانية»[نقلاً عن: ١٠٣، الجزء ٢، ص ٢٩]. وفي رأي اسحق ان محاربة الجهل يجب أيضا أن تصبح اتجاها رئيسيا في محاربة الاستبداد. وكتب عن ذلك: «من الضروري لسكان الشرق أن يفيقوا من سبات الجهل وأن ينزعوا عنهم التقاليد البالية، التي تمزق صفوفهم، وأن يلقنوا الشبيبة أفكارالحرية والوطنية والخ. وإلاً صاروا عبيدا. والموت خير من ذلك!»[نقلاً عن: ١٠٣، الجزء٢، ص ٢٩].

وقد حاول اسحق ببلاغته المميزة حث الشعب على «تنفس نسيم الحرية» وكان يريد بث روح الوطنية في الناس [١٠٧، ص ص ٩٧ - ٩٨]. ولاعجب أنه أصبح عدوا متشددا للمستعمرين.

وقد فضح اسحق الاستعمار فضحا مفعما بالحسم والشدة. كتب في مقاله «الغرب والشرق» يقول: «من كل الجهات تمتد أيدي الأجانب إلى الشرق والبعض يأتون إلى الشرق بدوافع الانسانية كما يزعمون، والبعض الآخر بدعوى المدنية» [نقلاً عن: ١٠٣، الجزء ٢، ص ص ٣٧ - ٣٨]. وهو يعتبر استعباد الشعوب جريمة، ويستاء من التسامح الذي تبديه البشرية في الوقت الذي يجري فيه الحكم بالعبودية على شعوب بأكملها. وكان يزعجه ميل العالم إلى اعتبار «الفتك بانسان في غاية جريمة لاتغتفر، بينما يعتبر ابادة شعب بأكمله مسألة لاتزال بحاجة إلى النقاش!» [نقلاً عن: ٢٥٥، ١٩٥٦، العدد المزدوج ٩ - ١٠، ص ٤٣].

ويقر اسحق أيضا امكانية الأعمال الثورية - من أجل نيل الحرية السياسية -،طالما انه «لاحياة بلا حرية».وهو يحيي انتفاضة «عرابي» في مصر ضد التسلط الاجنبي(١٨٨١ - ١٨٨٢): «إن الذين يتحملون مسئولية الانتفاضة هم أولئك الذين استثاروها بظلمهم واجحافهم» [نقلاً عن ١٠٧، ص ١١٧]. وكان يدرك جيدا أن الثورة لايمكنها أن تنجح إلاً عندما يحققها الشعب المدرك لمصالحه والذي يستهدف غايات عامة ويدافع عن حقوقه [١٠٧، ص ١١٩]. وكان واضحا له انه لا الأفراد المعزولين ولا الجيش بوسعه تغيير حالة استعباد الشعب ماديا وروحيا بشكل كامل، إذاما ظل الشعب نفسه غير مدرك لحالته وأهدافه. ولذا تكون الثورة مشروعة، بالضبط، إذا ما كانت تعبيرا عن حاجة الشعب الباطنة. وإلاً انقلبت إلى شر [١٠٧، ص ١١٩].

وعلى هذا الأساس يؤكد أديب اسحق على ضرورة محاربة الجهل، وتنوير الشعب وتطوير وعيه السياسي.

وقد ترك لنا اسحق في أحد مقالاته المنشورة في صحيفة «القاهرة» التي كان يصدرها في باريس، ميثاق إيمانه كمنور ومناضل من أجل سعادة الشعب:« أنا لا أريد الانتقام. إنني أريد محاربة الكذب من أجل انتصار الحقيقة، أريد الدفاع عن الشرق والله... وطريقي هو كشف مجريات الأمور الفعلية... وغايتي السمو بتفوق الدم العربي... وإذكاء الحماس في قلوب العارفين، حتى يقف شعبي على الحقوق التي سلبت منه ويسترجعها ويستعيد ماهو له...»[21] [نقلاً عن: ١١٠، الجزء ١، ص ٨٠].

وبمقارنة نمط أفكار أديب اسحق بالأفكار التي عبر عنها معاصروه -التونسي ومراش وبطرس وسليم البستاني - يمكن رؤية وحدة ميول المنورين العرب العقلية.

شاطر المنورون السوريون، وبينهم كذلك عدد من المهاجرين السوريين، فكرة العثمانية - فكرة مساواة ووحدة كل شعوب الدولة العثمانية بصرف النظر عن الانتماء القومي والديانة -، تلك الفكرة التي كانت تغذي سياسة السلطان الرسمية منذ الربع الأخير من القرن الماضي. وقد ربط العرب امكانية حصولهم على حقوق متساوية مع الأتراك والرقي الشامل بغلبة هذه الفكرة. ومما له دلالته في هذا الصدد الدعوة التي جاءت في مجلة «الجنان» إلى اتحاد العثمانيين تحت راية السلطان، فقد قالت: «لا يجب علينا مراعاة الفوارق القومية، عندما يدور الحديث عن المشاكل السياسية. إن حالتنا ممتازة، لأن عندنا اسطنبول...»[ ٢٥٣، ١٨٧٤/٢/١] ومما يزيد من طرافة هذه الدعوة أن الصحيفة، كما هو معروف، كان يصدرها مسيحيان هما بطرس وسليم البستاني.

وكان الاقطاعيون الأتراك والعرب، على حد سواء - شأنهم في ذلك شأن البورجوازية الناشئة - يحلمون ببعث جبروت الدولة العثمانية، ولكن بطرق مختلفة. فقد رأى البعض أن بالإمكان بلوغ هذا الهدف عن طريق تعزيز الأوتوقراطية السلطانية (بمساعدة جيش قوي ورجال الدين وصون أسس الحياة التقليدية القديمة). ورأى البعض الآخر بلوغ هذا الهدف عن طريق تقييد سلطة السلطان وتطوير الاقتصاد والتجارة وتجديد البلاد في روح رقي رأسمالي، وذلك، كقاعدة، مع استهداف الصون لقواعد الاسلام الاجتماعية والاخلاقية. ولم تظهر فكرة الدولة القومية عند العرب إلاَّ في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ومرجع ذلك على ما يبدو أن مفهوم الدولة كان يرتبط بشكل تقليدي، بل وكان يمتزج، بمفهوم «الملك» لا «الشعب»، الذي كان مبعدا تماما عن ادارة الدولة.

الا أنه في أواخر الخمسينيات، أخذ المنورون السوريون ينظرون إلى العالم العربي بوصفه عالما أصيلا متميزاً عن عالم الأتراك. وكان من شأن فكرة «العروبة» التي طرحوها أن تجسد روح الوعي العربي. وهكذا، ففي نشاط أول جمعية تنويرية (١٨٤٧ - ١٨٥٢) ظهرت بوادر الوعي القومي العربي في محاولات إحياء مجد العرب التليد في ذاكرة الناس، وتحفيز حُب اللغة العربية والتاريخ العربي(٢٢).

وفي فبراير ١٨٥٩ ألقى بطرس البستاني في بيروت محاضرة مكرسة لحالة الثقافة العربية ونشر المعارف بين العرب. وفي حديث عن الانحطاط الذي يمر به العرب، دعاهم إلى التعلم والعمل في سبيل نهضتهم. ومع أن نزعة القومية العربية لا تتميز في محاضرته بعد بأية خطوط محددة، إلاّ أنه يسترعي الانتباه توجه البستاني إلى العرب بشكل عام (وليس إلى السوريين وحدهم)، وتقريره للأهمية العربية العامة للأدب العربي [١٩٤، ص ص ١٦٨ - ١٧٥]. وبعد ذلك بعشرسنوات، في مقارنته بين عادات وأخلاق المجتمع الأوروبي الغربي والمجتمع العربي، يستخدم البستاني تعبير «أبناء العرب»، وينوه بـ «الدم العربي»[ ٩٠أ، ص ٣٩].

وفي الجمعية العلمية السورية، في ٥ فبراير ١٨٦٨، ألقيت لأول مرة قصيدة ابراهيم اليازجي (١٨٤٧ - ١٩٠٦)، ابن ناصيف اليازجي، والتي نوه بها فيما بعد في مؤلفات مختلفة بوصفها دليلا على يقظة الوعي القومي عند العرب السوريين. وقد مجد المؤلف فيها ماضي العرب وتنبأ للعرب بمستقبل مشرق: فمع أن خسوف القمر حتمي فان البدر يعقبه، وكذلك يعقب النهار الليل [١٥٩، السنة الأولى، العدد الثاني، ص ص ٤٤ - ٤٦].

ويذكر اليازجي الأراضي العربية الأصلية في مفهوم أسلاف النزعة القومية البورجوازية العربية: العراق

وسوريا والحجاز واليمن[ ١٥٩، السنة الأولى، العدد الثاني، ص ٤٥]. فالآن، حسب تعبير ك.م. بازيلي «عدا الاجتماعات الأدبية التي كانوا يتحدثون فيها عن العظمة العربية، بدأوا يتحدثون عن السيطرة التركية والظلم التركي،وأخذ الأصدقاء يجتمعون في الأمسيات لقراءة أشعار نارية خلف أبواب مغلقة» [ ٣٠، الجزء ٢، ص ١٧٩].

وكما أثبت شيخو، الأديب اللبناني الشهير في الربع الأول من القرن العشرين، فإن قصيدة من النمط نفسه تعود ليراع ابراهيم اليازجي ومن الواضح أنها ترجع إلى فترة أكثرتأخرا، وقدألقيت في البداية في حلقة ضيقة من الأصدقاء الموثوق بهم إلى حد بعيد من أعضاء الجمعية العلمية السورية، ثم تداولتها الأيدي في نسخ مكتوبة بخط اليد.وقد بدأت القصيدة بكلمات:

تنبهوا واستفيقوا أيها العرب

فقد طمى الخطب حتى غاصت الركب

وكانت القصيدة مشبعة بروح التمرد، وأيقظت في العرب روح الاعتزاز القومي. وقد جاء فيها ذكر المجد التليد والثقافة العربية الرفيعة. ودوت في هذه القصيدة لأول مرة في الأدب العربي الحديث دعوة السوريين إلى الوحدة لاسقاط الظلم التركي بكلمات نارية:

لنطلبن بحد السيف مأربنا

ولن يخيب لنا في جنبه أرب

وقد أصبح هذا البيت شعار أول جمعية سياسية سرية معادية للأتراك في سوريا. وتنسب لليازجي أيضا قصيدة مغفلة، تتضمن دعوة إلى وحدة العرب، وشجبا للتشتت الطائفى (المميز للبنان بوجه خاص) وللتعصب الديني [ ٢٦٠، المجلد ١٧، ص ٥٧٤].

وفي سنة ١٨٧٠، كتب سليم البستاني في مقال «النهضة العربية»، المنشور في مجلة «الجنان» يقول: «لابد من غدٍ تعوض فيه (الأمة العربية)، ماخسرته من الحياة في الأمس. وهذا إنما يتم بالاتحاد بواسطة العصبة الجنسيّة الموافقة للعصبة الوطنية» [نقلاً عن: ٢٤٥، ص ١٥٢].

ولكن أول مناد حقيقي بالنزعة القومية العربية هو أديب اسحق، الذي تحدثنا عن آرائه الاجتماعية-السياسية فيما أسلفنا. ففي معارضته للإستعمار الانجليزي، دعا إلى التفاف المسلمين حول السلطان التركي، لأن الدولة العثمانية كانت أقوى الدول الاسلامية وأقدرها على مواجهة التوسع الاستعماري. ولكنه دعا في هذا الاطار إلى الوحدة العربية الشاملة (الجامعة العربية)، القادرة وحدها، في رأيه، على أن تهيئ للعرب امكانية استرداد حقوقهم الضائعة. وقد كتب عن «القبس» الذي أضاءه العرب في الحجاز، والذي عم نوره سوريا والعراق ومصر والمغرب والهند. وفي طرحه لفكرة الوحدة العربية،يتجاوز اسحق أطر المحدودية الدينية، ويؤكد مبدأ الوحدة المدنية في حدود الوطن العربي: «... نحن لن نرفع جماعة على أخرى، وننقلب إلى أشياع لمذهب على حساب آخر، فكلنا أخوة في الوطن، نرتبط فيما بيننا بوحدة اللغة» [نقلاً عن: ١١٠، ص ٧٨].

وإلى جانب عناصر النزعة القومية العربية، يظهر شعور الوطنية المحلية بمعناه المعاصر.

وقد وجدت الوطنية اللبنانية أول تعبير عنها في الأدب العربي الحديث في رواية أحمد فارس الشدياق

الشهيرة «الساق على الساق فيما هوالفارياق» (١٨٥٥). ويتميز نشاط البستاني بالوطنية السورية. ومما يستحق الذكر أن البستاني، المسيحي، يختار لمجلته، «الجنان»، التي تظهر على صفحاتها دعوات الوحدة الموجهه إلى السوريين [أنظر على سبيل المثال، ٢٥٣، ١٨٧٤/٣/١٥]، يختار شعارا لها كلمات من الحديث المأثور «حب الوطن من الايمان». وقد ألقيت في الجمعية العلمية السورية سنة ١٨٥٧ خطبٌ دوت فيها الثقة في أن «الشعب السوري»، ذي الماضي المجيد، سيحتل المكانة اللائقة به بين الأمم المتمدنة [١٥٩، السنة الأولى، العدد الثاني، ص ٤٣]. وقد أخذ أعضاء الجمعية يتحدثون كثيراً لاعن الدولة العثمانية وإنما عن سوريا: «كانت الجمعية بالنسبة لنانجمة فجر المعارف في أفق بلدنا سوريا»،[١٥٩، السنة الأولى، العدد الثاني، ص ٦٩] «التي لايوجد خير منها ولا أغنى» [١٥٩، السنة الأولى، العدد العاشر، ص ص ٣٥١-٣٥٢].

ويكتب سليم البستاني، معرفاً مفهوم الوطن، فيقول: «وطن الانسان هو المكان الذى له فيه تعلقات نسبية وعملية وأدبية وسياسية ولغوية» [٢٤٥، ص ١٥٢]. وفي التعريف المذكور فان وجود عنصر مثل وحدة اللغة يسمح لنا باستنتاج ان سليم البستاني يميز سوريا بوصفها وطن العرب السوريين في اطار الوحدة العثمانية.

وقد وجد التطلع إلى اصلاح البلاد على أساس بورجوازي وكذلك الإحتياج المحسوس والمفهوم إلى تطوير البلاد الاقتصادي، وجدا عند المنورين تعبيرا عنهما في الدعوة إلى توحيد الجهود القومية وإلى التسامح الديني. وتعتبرالدعوة الأخيرة ظاهرة مهمة لأزمة العقيدة الخاصة بالعصور الوسطى.وهي العقيدة المبنية على مفاهيم التفرقة الدينية.

وهكذا، فقد جاء في تقرير عيسى افندي شقيري، عضو «الجمعية العلمية السورية» الثقافية-التنويرية «حول الجمعيات وأسباب ظهورها وفائدتها»، أن كل أعضاء الجمعية «ينبغي ان يكونوا متحدين. ويجب أن يسعوا بالكلمة واليراع إلى القضاء على روح الانقسام والتعصب، لافيما بينهم وحسب،وإنما بين الآخرين كذلك» [١٥٩، السنة الأولى، العدد الثالث، ص ص ٨٣ - ٨٤].

وفي سنوات الصدامات الدينية في لبنان، توجهت صحيفة «نفير سورية» التي كان يصدرها بطرس البستاني، بدعوة اللبنانيين إلى التسامح، والكف عن الفرقة، وتعزيز الصداقة بين الناس. بصرف النظر عن عقيدتهم أو انتمائهم الطائفي. يقول البستاني: «ألا تشربون كلكم نفس الماء، ألا تتنفسون كلكم نفس الهواء؟» [نقلاً عن: ١٣٦، الجزء ١، ص ٦٤].

وكتب سليم البستاني في مقالة «الغد»، التي نشرت في مجلة «الجنان» في سنة ١٨٧٠، يقول: «فتحنا الكلام بطلب قتل العصبة الدينية وسنختمه بها لأنه بدون ذلك لا أمل لنا من نوال المرغوب» (الرقى) [نقلاً عن: ١٦٥، الجزء٢، ص ٨٧].

وهكذا، أرسيت خلال الخمسينيات -السبعينيات أسس النزعة القومية العربية والسورية.

## نشاط المنورين العملي. في سوريا.

كانت صيغة المنورين العرب تكمن في الموضوعة المثالية المعروفة: «الجهل هو أصل جميع علل الشرق». وقد أصبحت هذه العبارة تقليدية بالنسبة للكتاب العرب في القرن التاسع عشر. فقد أكدوا أن

الجهل يؤدي إلى انحطاط الأخلاق والايمان وأنه يكمن في أساس الخور الروحي والسياسي والاجتماعي، ويساعد على انتشار روح الجبرية والشعور باليأس وخمول الفكر وانعدام الهمة. وكان التنوير والثقافة الأوروبية، في رأي المنورين، هما الوسيلة الوحيدة للنضال من أجل تحرير العقول من نير التقاليد التي كانت تكرس نمط الحياة الاقطاعي والتي كانت تعوق التقدم. وقد حددت هذه الصيغة للمسألة نمط أعمالهم. فقد انشغل بطرس البستاني وناصيف اليازجي، زعيما المنورين المعترف بهما، وأنصارهما وأتباعهما، بفن التدريس انشغالا حماسيا. وافتتح البستاني «المدرسة الوطنية» الأولى في سنة ١٨٦٣ في بيروت، والمبنية لأول مرة على أساس «عثماني» قومي، لاعلى أساس طائفي[٢٣]، فكان حدثا كبيرا في حياة سوريا الاجتماعية. وكان التدريس هنا موضوعا على نمط حديث، ودرست العلوم الطبيعية إلى جانب العلوم الفيلولوجية. ويصدر في ذلك الوقت عدد ملحوظ من الكتب والأجروميات الدراسية. وتحظى مسائل اللغة العربية باهتمام خاص. وطبيعي أنه لايجب أن نرجع إلى حاجات المدرسة وحدها اهتمام المنورين غير العادي باللغة العربية، ناهيك عن التشكل والتمثل السريع بشكل غير عادي لمفردات ولأسلوب الأدب الاجتماعي العربي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. فقد كانت هذه الظاهرة تعبر عن النزاع الحاد الناشيء بين الفكر العربي الذي اكتسب أشكالاً جديدة ومحتوى جديداً، وبين الأشكال العتيقة للغة العربية الأدبية،التي كانت حتى في القرن التاسع عشر لغة الأدب القرآني وأدب العصور الوسطى. وقد بحثت الانتلجنتسيا العربية ووجدت، بل وأحيانا ابتكرت، كلمات تعبر عن المفاهيم والأفكار الجديدة، بأسلوب مبسط. وتخلى الأدباء الاجتماعيون عن الأساليب البلاغية القديمة والأسلوبية التقليدية وعن النثر المسجوع، تلك الأساليب التي كانت تعرقل أحيانا فهم أبسط الأشياء. وقد نبه إلى الجوهر الاجتماعي لمثل هذه الظاهرة ف.أ. لينين، بقوله: «.. إن تنبه الجماهير إلى امتلاك لغتها الأصلية وأدبها الأصلي... هو شرط ضروري ومرافق لتطور الرأسمالية الكامل...»[١٠، ص ٨٩].

وكان من مميزات الخمسينيات -السبعينيات ظهور الجمعيات الثقافية -التنويرية والأدبية وصدور المجلدات الأولى لدائرة معارف بطرس البستاني العربية التي أشرنا اليها.

وكان نشاط المنورين الصحفي يتميز بأهمية غير عادية تماما. ويرجع تاريخ الصحافة العربية غير الحكومية إلى صحيفة «مرآة الأحوال» التي أسسها في اسطنبول في سنة ١٨٥٤، الأديب العربي رزق الله حسون (١٨٢٥ - ١٨٨٠)، الحلبي الأصل. وفي سنة ١٨٥٨ تأسست في بيروت أول نشرة تنويرية - «حديقة الأخبار». وكانت تتمتع بتأثير كبير على جمهور القراء العرب صحيفة «الجوائب» التي كان يصدرها فارس الشدياق في اسطنبول منذ سنة ١٨٦٠، والتي اكتسبت شهرة واسعة جدا وأصبحت حاملة لأفكار النزعة العثمانية ونزعة الجامعة الاسلامية، حيث كانت تعتبر صحيفة شبه رسمية للحكومة العثمانية. وكانت تتناول مسائل من حياة البلدان الاسلامية. وكان بالامكان أن يوجد فيها نقد للتخلف الاقطاعي واشارات فيلولوجية ومقالات حول التربية وفائدة التعليم في آن واحد على صفحاتها. أما في السبعينيات فقد ظهرت في بيروت مجلة «الجنان» وصحيفتا «الجنة» و«الحديقة» اللتان كان يصدرهما بطرس وسليم البستاني واللتان أرستا البداية لأسلوب الصحافة العربية الحديث وأصبحتا منبرا للأفكار التنويرية. وكذلك ظهرت مجلة «المقتطف» التي كان يصدرها يعقوب صروف وفارس نمر، اللذان كانا يعتبران المعرفة أشد الوسائل فعالية لتحويل المجتمع ومفتاحا لحل كافة المشكلات الاجتماعية - السياسية. وقد تطورت الصحافة بسرعة[٢٤].

وطبيعي أن المشكلات السياسية والمشكلات الاجتماعية الخطيرة نادرا ما كانت موضوع نقاش واسع.

أما في سنوات «الظلم»- في فترة حكم السلطان عبد الحميد الثاني-فلم تجرؤ الصحف السورية إلاّ على تعريف القارىء بأحداث الحياة الدولية، وذلك بشكل موجز ومبتسر جدا:فأية محاولة للتحليل العميق للمسائل السياسية أو الاجتماعية، يمكن أن تعتبرها السلطات نقدا أو تقويضا لأركانها، كان من شأنها أن تنتهي بشكل مأساوي بالنسبة لناشرها. وفي فترة حكم السلطان عبد الحميد، أرسل لناشري الصحف تعميم، جاء فيه بوجه خاص: «المادة ٤ – يحظر على الصحف نشر الشكاوي... من نشاط موظفي الدولة. المادة ٥ – بما أن شعبنا مصدق جداً لما يسمع، فلا ينبغي أن تتلى عليه أخبار محاولات اغتيال الحكام في الدول الأجنبية، و... المظاهرات، التي تحركها هناك عناصر متآمرة. وينبغي الحيلولة دون وصول مثل هذه الأخبار إلى الشعب حيلولة كاملة»[ نقلاً عن: ٢٥٢، العدد٤، ١٩٥٩].

ولكن النشرات التنويرية كانت تنتقد (ولو بشكل ضعيف) التقاليد البالية، واستبداد السلطات، والفساد، وغياب أمن الفرد وممتلكات الرعايا وما إلى ذلك، وتطرح مطالب الاصلاحات الادارية والاقتصادية، وتتضمن دعوة المواطنين إلى ابداء فاعليتهم في الحياة الاجتماعية والاقتصادية. وتشهد الصحافة على اتساع ذهنية الانتلجنتسيا العربية. وتخلي المشكلات الأدبية الخالصة والاهتمامات الطائفية مكانها للاهتمامات الاجتماعية بشكل متزايد، ويتحول اهتمام الانتلجنتسيا تدريجيا إلى المسائل الاجتماعية– السياسية، إلى الانسان نفسه بوصفه عضواً في المجتمع.

**في مصر:** أصبحت القاهرة في الثمانينات مركز حياة العرب الثقافية. فقد تشكلت في ذلك الوقت فئة متعلمة من الانتلجنتسيا المحلية (معلمون وأطباء ومهندسون، وأمثالهم من المشتغلين بالمهن الحرة) وكذلك من جزء من ضباط الجيش المتعلمين والموظفين وممثلي الأوساط الليبرالية– الملاكية العقارية ورجال الدين. وكانت هذه الفئة تشكل وسطا مؤاتيا لانتشار الأفكار التنويرية.

وفي العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر شهدت مصر نموا متزايدا للمدن. وخلال الفترة المنقضية بين احصائي١٨٨٢ و١٨٩٧، ارتفع عدد سكان المدن التي يزيد عدد سكانها على٢٠ ألف نسمة بنسبة ٦٨٪ مع ازدياد عدد سكان البلاد الاجمالي بنسبة ٤٣٪. وفي هذا السياق نمت بسرعة خاصة الفئات الحضرية المتوسطة، وبشكل رئيسي فئة موظفي الدولة. وفي السبعينيات، كان المصريون يشغلون المناصب الادارية الدنيا، وصار تركيب صغار الضباط في الجيش تركيبا مصريا. وخلال الفترة بين الإحصائين، ارتفع عدد موظفي الدولة بنسبة ٨٣,٧٪ [١٨٢، ص ١٥٥]. هذا إلى جانب انه بين الموظفين، وبين المشتغلين بالمهن الحرة على حد سواء، كان يوجد في السبعينيات – التسعينيات عدد غير قليل من السوريين، الذين كانوا يتمتعون بثقل كبير في حياة مصر العلمية والثقافية.

وينبغي الاشارة إلى أن هذه الفترة شهدت -أيضا- ظهور موقف سياسي مناسب للعمل التنويري. فقد قامت انجلترا، التي كانت تسعى إلى توطيد وضعها في مصر، بتأييد العناصر ذات الميول المعادية للأتراك، الأمر الذي أتاح للقوميين والمنورين العرب- المهاجرين السوريين فرصة نقد الاستبداد التركي وتخلف الدولة العثمانية الاقطاعي. وشجع القناصل العامون الانجليز كل أشكال الاتجاهات الاصلاحية، مؤثرين انشغال الانتلجنتسيا والشبيبة المصرية بمشكلات الحياة الثقافية والاصلاحات الدينية وإلى حد ما الاجتماعية، على انشغالها بالنضال ضد الاحتلال الانجليزي. وبالاضافة إلى ذلك، أدت محاولة الخديوي لاستخدام الرأي العام للحصول من المحتل على سلطة فعلية في البلاد، إلى ايجاد ظروف معينة لمواقف انتقادية ازاء المستعمرين الانجليز.

وقد ساعد كل هذا مساعدة قوية في فترة الثمانينيات - التسعينيات وخصوصا بين سنتي ١٨٩٢ و١٩٠٠، على ازدهار الصحافة. فالصحافة العربية،حسب تعبير منور عربي شهير، قد «وصلت إلى ازدهار رفيع... وظهرت أكثر من ١٥٠ صحيفة ومجلة، أي أكثر مما كان يصدر خلال ٦٣ سنة مضت. وكانت تتناول بشكل رئيسي مسائل العلم والأدب ومشكلات الثقافة»[١٢٥، ص٥٩].

وأصبحت الصحافة المنظم والمربي الرئيسي للانتلجنتسيا، ولعبت دورا بارزا في تشكيل وعي العرب الاجتماعي والقومي، وقد عرفت المصرين في ظروف الاستبداد السياسي بالنظم السياسية الليبرالية. وساعدت المطبوعات المصرية على انتشار الشعور بالوطنية وأفكار النزعة الدستورية والتحرر القومي، وأيقظت في الناس الرغبة في العمل، وأبرزت مسائل تتعلق بحياة العرب الاجتماعية والسياسية الحادة، وعرّفت القاريء في مملكة الجهل، بحالة العلم الحديث، ودعت إلى نشر التعليم العلماني. وفي مصر الآخذة في التطور، في الفترة التي ندرسها، أخذ يزداد الاهتمام بفن التدريس. وعمل في حقل التنوير رجل الثقافة البارز علي مبارك (١٨٢٢ - حوالي ١٨٩٣)، الذي افتتح في البلاد بجهوده عدد غير قليل من المدارس والمكتبات. وأنشئت كلية المعلمين (١٨٧١). وواصل رفاعة الطهطاوي عمله بدأب. وقد نظمت بمشاركته القريبة المدرسة النسائية الأولى في مصر،والتي كتب لها كتابا مدرسيا، هو «المرشد الأمين للبنات والبنين» (١٨٧٢).

وتميزت بأهمية استثنائية بالنسبة لحياة البلاد الثقافية محاولات مبارك والطهطاوي، وخاصة الأخير، والخاصة بانشاء برنامج دراسي، انطلاقا من الفكرة القائلة بضرورة تربية الفرد. وبشكل خاص، يورد الطهطاوي في الكتاب المدرسي الذي أسلفنا ذكره فكرة التربية الوطنية الالزامية. وقدأكد أن الانسان يجب أن يتخلى عن مصالحه الشخصية من أجل المصالح الاجتماعية. وعندئذ فقط ربط الطهطاوي الشعور بالوطنية بحرية الرعايا الكاملة في حدود القانون، ودرايتهم بحقوقهم وواجباتهم، ربطا مباشرا [١٥٣، ص ص ١٤ - ١٥].

وفي فترة حكم الخديوي اسماعيل «ذي الميول الغربية»، وبدءً من سنة ١٨٦٨، تأسست الجمعيات والأندية، التي سعت إلى تنشيط طباعة الكتب في مصر ونشر المعارف. وفي سنة ١٨٧٨ تأسست «الجمعية الخيرية الإسلامية» التنويرية الأولى. وكان هدفها يكمن في فتح المدارس لتعليم الأولاد والبنات، وترقية عادات الشعب واخلاقه باستخدام المفاهيم الحديثة. وكان روح الجمعية هو عبد الله النديم (١٨٤٤ - ١٨٩٦) الزعيم المعروف للحركة القومية المصرية.

ومع تطور وعي المصريين القومي، ظهر الاهتمام بماضي مصر والعرب التاريخي، وهو الاهتمام الذي يظهر قبل كل شيء (في السبعينيات) في إبداع الشعراء المصريين. ولقيت في الثمانينيات شهرة كبيرة الروايات التاريخية التي كتبها المنور والمؤرخ والأديب الاجتماعي اللبناني جرجي زيدان (١٨٦١ - ١٩١٤)، مؤسس هذا الفن في الأدب العربي الحديث. والحال أن مؤلفات زيدان، المكتوبة حول موضوعات مستمدة بشكل رئيسي من تاريخ العصور الوسطى العربية، إنما تتميز باتجاه تنويري واضح وبهدف تربوي هو ابراز انتصار الخير والعدالة والتنوير على قوى الشر والجهل. وهو يلجأ إلى التاريخ العربي، شاجبا الطغيان ومؤيدا النضال ضد الاستبداد الاقطاعي في كافة مظاهره، بكل ما أوتي من قوة. وقد ساعد اللجوء إلى التاريخ القومي على بلورة الشعور بالاعتزاز القومي لدى العرب وربى فيهم كراهية الاضطهاد وحب الحرية.

وكسب التنوير في الثمانينيات والتسعينيات أذهان الجزء الأكثر تقدما من الانتلجنتسيا في البيئة المصرية. وكان المنورون السوريون (واللبنانيون) هم ملهمو العمل التنويري في تلك الفترة. وقد اشتغلت في

مصر كوكبة كاملة من رجالات النهضة البارزين هم الجيل الثاني من المنورين السوريين: ابراهيم اليازجي ويعقوب صروف وسليم نقاش وأديب اسحق وشبلي شميل وفرح أنطون وآخرون كثيرون.

### في بلدان أخرى:

وبينما كان الفكر الاجتماعي يتحرك في سوريا ومصر، كان بالكاد يضيء بخفوت في مناطق العالم العربي الأخرى، كما تشهد بذلك المصادر الموجودة. ولعل تونس هي وحدها التي تشكل استثناء[٢٥]. فقد نشطت فيها قبل فرض الحماية الفرنسية في سنة ١٨٨١ مجموعة غير كبيرة من «ذوي الميول الغربية» من وسط الارستقراطية الاقطاعية، الذين تلقوا تعليما أوروبيا وفهموا ضرورة الاصلاحات وأهمية التنوير.

ويبدو أن جهود خير الدين التونسي، الموجهة إلى تحديث البلاد، قد عادت عموما بنتيجة قليلة الشأن. إلاّ أنه بقيت بعض المؤسسات التي أسسها، والأفكار التي طرحها، والأشخاص الذين واصلوا عمله. وكان زميلاه البارزان هما سليم بو حاجب (١٨٢٧ - ١٩٢٤) الأستاذ بجامعة الزيتونة الاسلامية، ومحمد بيرم الخامس (١٨٤٠ - ١٨٨٩)، رجل الدولة الذي ترك البلاد بعد فرض الحماية الفرنسية، ومؤلف موجز تاريخي - جغرافي[٢٦]، مكتوب تحت تأثير واضح من كتاب خير الدين. وبيرم هو صاحب أول مقالتين سياسيتين في تونس، نشرتا في صحيفة «الرائد التونسي» الرسمية. وشجب فيهما بيرم تعسف الادارة، وأيد مبدأ الحرية، وتوجه بدعوة إلى الحاكم لتأسيس مجلس نيابي للشعب [١٨٣].

ويعود تطور النشاط التنويري في تونس إلى منتصف الثمانينات، عندما عادت إلى البلاد المجموعة الأولى من خريجي الصادقية، التي كان «الباى» قد أرسلها إلى فرنسا في سنة ١٨٨٢ لاستكمال تعليمها. وقد ظهرت بين ممثلي هذه الانتلجنتسيا التونسية الجديدة فكرة انشاء صحيفة تسترشد بأفكار قبادو وخير الدين، وتكون مروجة للمعارف العلمانية ولمنجزات المدنية الأوروبية.

وفي ٢ أغسطس ١٨٨٨، صدر العدد الأول من أول صحيفة عربية غير رسمية في تونس، وهي صحيفة «الحاضرة»، التي تشكلت حولها حلقة من المنورين التونسيين حملت هذا الاسم نفسه. وقد عرّفت الصحيفة القارئ بأحداث الحياة الدولية والمشكلات الاجتماعية - السياسية في أوروبا، وبتاريخ وجغرافية البلدان الأوروبية، وبحياة تونس. ونشرت مقالات عن الاسلام، ودافعت عن ضرورة اجراء اصلاحات، وأيدت التضامن بين الناس، وطرحت مسائل الحقوق والواجبات وما إلى ذلك. وسأورد، على سبيل المثال، محتوى مقالة مميزة عن الحرية، نشرت في العدد الثاني من «الحاضرة».

لقد توصلت الشعوب المتمدنة إلى الرقي بفضل الحرية (يشار إلى الثورة الفرنسية والحرب التحررية في أميركا). وعندما اقتنع الملوك بذلك، أخذوا هم أنفسهم في منح الحرية لرعاياهم. وهذا حق، لأن الانسان يولد بارادة الله حرا، أما الحكام فيستعبدونه باستخدام القوة. ومن واجب الحكام أن يردوا للناس ما سلب منهم [٨٤، ص ١٦، الملحق].

وقد وحدت الصحيفة موظفي الحكومة أساسا، الذين تلقوا تعليمهم في تونس أو في فرنسا، وشيئا فشيئا ظهر خريجو الصادقية والمثقفون المحليون المرتبطون بهذه المدرسة بوصفهم قوة رئيسية في الصحافة التونسية، وفي ميدان المهن الحرة، وشكلوا فيما بعد النواة الأساسية للمعارضة السياسية. بل إن محمد السنوسي (١٨٥٠ - ١٩٠٠)، المحرر السابق لصحيفة «الرائد الترنسي» وعضو جماعة «الحاضرة»، قد قاد

أول انتفاضة شعبية بعد اقرار الحماية، ضد الفرنسيين، الذين تخلوا عن كافة وعودهم[١٥٢، ص ٤١].

وإلى جانب اعتدال مواقف الصادقيين في الساحة الاجتماعية، يسترعى الانتباه ظهور صحيفة «الزهراء» في سنة ١٨٩٠، التي أصدرها عبد الرحمن الصناديلي، وهو ذو ميول أكثرراديكالية. فهو لم يروج للمعارف العلمانية والرقي التقني وحسب، وإنما وجه النقد أيضا لأعمال الادارة، ملمحا إلى ما ينبغي أن تكون عليه هذه الأعمال لمصلحة الشعب[٨٤، ص ٥٢]. وفي أواخر القرن الماضي، وحدت مجموعة المثقفين المرتبطة بالصادقية، وعلى رأسها بشير صفار، نصير خير الدين، وكذلك مجموعة خريجي الزيتونة الاسلامية (وكان ملهمهم هو سليم بو حاجب الأستاذ بالجامعة)، وحدت المجموعتان جهودهما في النشاط التنويري. وفي هذا السياق، كانت كل من المجموعتين سواء بسواء تري أن مصير تونس يرتبط بتركيا. وبالرغم من ان «صفار» دعا الصادقيين إلى التعلم من الغرب، فقد أقنعهم في الوقت نفسه بكذب الإدعاء بأن المستقبل للغرب ولأسلوب الحياة الغربي كما يقال. وقد حاول اثبات ضرورة تمسك التونسيين بالاسلام و«بالعروبة» [٨٤، ص ٤٨].

وقدأسسوا في سنة ١٨٩٦ في مدينة تونس جمعية «الخلدونية» التنويرية، المدعوة إلى نشر المعارف الحديثة، لأن «المعارف محور المدنية»، كما يكتب عن ذلك رئيس الجمعية في رسالة إلى مجلة«المنار»،«خاصة وأن تقلبات الموقف جعلتها (المعارف) ألزم لنا من الماء للظمآن» [٢٥٩، المجلد١، ص ٨١٨].

وكانت الجمعية تملك مكتبة صغيرة (أكثرمن ٢٠٠ مجلد) تحتوي على مؤلفات في الجغرافيا والرياضيات والمشكلات الهندسية والطب وغير ذلك، وكلها باللغة العربية. أما المدرسة التي نظمتها الجمعية، فقد كان عدد تلاميذها حوالى ١٥٠ تلميذاً بحلول عام ١٨٩٨. وهنا كان التدريس يجري باللغة العربية، وكانت تدرس مبادئ علوم الجغرافيا والتاريخ والرياضيات والطوبوغرافيا، وقليل من اللغة الفرنسية والفيزياء والأدب وما إلى ذلك، في حدود المتطلبات التي أخذت الحكومة التونسية تشترطها في موظفيها منذ سنة ١٨٨٩ [٢٥٩، المجلد١، ص ٨١٩]. وكان الهدف يتمثل في نقل الثقافة إلى اللغة العربية. وبذل المنورون كل مافي وسعهم للتوصل إلى إحداث تغييرات جذرية في أفكار الشعب واعادة تنظيم المؤسسات الاجتماعية واستبدال التفكير الأوروبي المعاصر بالتفكير التقليدي.

وقد تأسست في سنة ١٩٠٥ جمعية تنويرية، أصبحت مواصلاً مباشراً لعمل المنورين الأوائل في تونس، ونعني بها «جمعية خريجي الصادقية». وكان هدفها الرئيسي يكمن في نشر الثقافة الفرنسية والتعليم الأوروبي. وقد افتتحت الجمعية مدارس مسائية، وكان أعضاؤها يلقون المحاضرات. ولكن اتجاهها الصريح في موالاة فرنسا أدى بسرعة إلى فقدان هويتها الأولى: وأحس رجالات الجمعية بالبعد، والعزلة الكاملة عن الجماهير. وعندئذ أخذت تدعو إلى إحياء الثقافة العربية واللغة العربية والاستقلال العربي، وظلت مع ذلك مؤيدة لضرورة إستيعاب المدنية الغربية والرقي الأوروبي، وهذا ما جذب اليها حتى طلاب وخريجي جامعة الزيتونة.

وحفز النشاط التنويري ظهور عدد من الصحف يعتبر كبيرا بالمعايير المحلية: ففي الفترة من ١٨٨٨ إلى ١٩٠٩ صدرت ٤٥ صحيفة ومجلة[٨٤، ص ٦١]. وكانوا في تونس يقرأون الصحف والمجلات المصرية المعروفة في العالم العربي كـ «المنار» و«الهلال» و«المقطم».

## الجمعيات الثقافية – التنويرية السورية(٢٧)

لاشك في أن نشاط السوريين وعقيدتهم – وهم الذين صدر التنوير العربي عنهم – لهما الأهمية الأولى عند دراسة الايديولوجية البورجوازية في البلدان العربية من زاوية تشكلها وتطورها. ويمكن رؤية الفكر التنويري في مرحلة تطوره الأولى بوضوح خاص من مثال الجمعيات الثقافية – التنويرية الأولى.

لقد جرت أول محاولة لانشاء جمعية كهذه في سنة ١٨٤٢ على يد ناصيف اليازجي وبطرس البستاني بمساعدة مبشرين أميركيين(٢٨). وكان ممثلون كثيرون للانتلجنتسيا المحلية يختلفون إلى دار ناصيف اليازجي في ذلك الوقت. وكانت تناقش في مثل هذه الاجتماعات المنزلية مشكلات اللغة والأدب، وكان الزوار يتبادلون الآراء حول مختلف المسائل العلمية.

ولكن خمس سنوات تقريبا مرت قبل أن تتحول هذه الاجتماعات الخاصة إلى جلسات دورية لجمعية تنويرية. وفي يناير ١٨٤٧، انعقدت الجلسة لأولى «للجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون».أما الأعضاء والأعضاء المراسلون (حوالي خمسين شخصا في سنة ١٨٤٨)(٢٩) [٦٦، الجزء٣، ص ٤١٠] فقد كانوا عبارة عن أشخاص ينتمون إلى أوساط اقطاعية– ربوية وممثلين لعائلات ترتبط بشكلٍ مباشر بالتجارة ومثقفين محليين: الاخوة مدور، الذين ينتمون إلى عائلة من كبار تجار بيروت الذين كانت لهم مكاتب في مرسيليا وليون ولندن، والنوافلة، الذين يعدون من كبار الموظفين في طرابلس،.وكتفاجو (من التجار) وميخائيل مشاقة وأولاده، الذين ينحدرون من أسرة اقطاعية عريقة، والذين كانوا يشتغلون بالعمليات التجارية، والاخوة طراد المعروفون في بيروت «بثروتهم وتجارتهم والذين كانوا كذلك أدباء وشعراء»[١٢٤، الجزء٢، ص ٢٢٢]، والمثقفون المحليون اليازجي والبستاني وآخرون.

وقد أصدر الكثيرون منهم فيما بعد نشرات دورية في سوريا ومصر(٣٠).

ولم يدخل مسلمون في «الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون»، التي تأسست بمبادرة عرب – مسيحيين تحت رعاية البعثة التبشيرية البروتستانتية: فلم تكن تضم غير مسيحيين سوريين، منتمين إلى كنائس مختلفة. وكان ڤ. تومسون – المبشر الأميركي – أول رئيس للجمعية. وأدت سيطرته إلى استبعاد اشتراك المسلمين فيها منذ وقت مبكر.

وقد حددت لائحة الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون برنامج نشاطها تحديدا دقيقا.

فقد نصت المادة الثانية من اللائحة على أن «أهداف هذه الجمعية تكمن أولا في استيعاب أعضائها للعلوم والفنون عن طريق النقاش(٣١) والمراسلة والكلمات والبيانات الشفوية. وثانيا، في جمع الكتب والوثائق المطبوعة والمخطوطة على حد سواء، خصوصا باللغة العربية،طبقا لاهتمامات الجمعية. وثالثا، في تحفيز النزوع الشامل إلى اكتساب المعارف والفوائد المتحررة من تأثيرمسائل الدين والعادات والمذاهب الخلافية التي لا صلة لها بالجمعية»(٣٢) والفكرة الأخيرة مهمة بشكل خاص، فقد أدرك الناس المتقدمون في إلجمعية السورية مدى فداحة الآثار المترتبة على تشتت البلاد الديني والاقتصادي والسياسي. وكان هذا واحدا من أهم الأسباب في إنشاء الجمعية على أساس قومي – عربي، وليس على أساس طائفي – ديني، وهو ما ينبغي التأكيد عليه بوجه خاص.

وقد صدر في سنة ١٨٥٢ الجزء الأول من «أعمال الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون»، وهو الذي يسمح بالحكم على برنامجها وتكوينها ونشاطها: فالى جانب لائحة الجمعية، تضم «الأعمال» أيضا،

بوجه خاص، قائمة أعضائها حتى يناير (كانون الثاني) ١٨٥٢.

ونجد بين المواد المنشورة، الخطبة التي ألقاها في الجمعية كورنيليوس ڤان ديك «حول المعارف وفائدة المعارف»، ومناظرة ميخائيل مشاقة حول طبيعة الخرافات، ومحاضرات كل من يوحنا ڤورتابت عن «مدى نمو مستوى المعارف في الجيل الحالي وأسباب هذا النمو»، وسليم نوفل عن «أسس قوانين الطبيعة» وناصيف اليازجي حول «تطور الشعر العربي»، وميخائيل مدور «حول أسس التجارة»، وهنري دي فورست حول تربية الأطفال، ونبذة بطرس البستاني التاريخية حول بيروت، وكذلك مقالته حول مؤلفات الحريري، الكاتب العربي الشهير في العصور الوسطى، و«خطبة حول النباتات» لنوفل نعمة الله نوفل، وأخيراً عرض بطرس البستاني حول موضوع الأجرام السماوية وسيارات الشمس.

وتسمح موضوعات المحاضرات ومحتواها بتكوين فكرة عن مهام الشخصيات التقدمية في سوريا (ولبنان) ودائرة اهتماماتها في منتصف القرن التاسع عشر.

فكل محاضرة وبيان كان يتخلله ايمان عميق بقوة العقل ونزوع إلى نشر المعارف وتحقيق الكمال الذاتي(٣٣). ويجذب الانتباه بشكل خاص أنه قد طرحت في الجمعية مسألة ضرورة تعليم المرأة لأول مرة تقريباً في الشرق العربي.

ففي ١٥ ديسمبر (كانون الأول ١٨٤٩)، ألقى بطرس البستاني كلمة شهيرة حول تعليم المرأة، قال فيها بتأكيد خاص: «إذا كنا نحاول اصلاح البلاد، فان تعليم المرأة هو أول درجات السلم الذي يجب صعوده، والباب الذي يجب فتحه قبل كل شيء» [٨٥، ص ٤٠]. ومع أنه كان يرى أن التعليم ضروري للمرأة لمجرد تأدية واجبها على نحو أفضل بوصفها زوجة وأما وربة بيت، فقد كانت لهذه المواقف دلالة تقدمية في ظروف المجتمع السوري.

وفي دعوتهم إلى تطوير التجارة والاقتصاد والتنوير، اقتدى أعضاء الجمعية بمثال المنجزات الثقافية والاقتصادية لبلدان أوروبا الغربية. قال ي. ڤورتابت: «لقد عرف تجارنا، وكل من له صلة بالأجانب، الشيء الكثير. فقد عرفوا، مثلا، ماهو ضروري على وجه التحديد للقيام بالأعمال التجارية، وتملكوا ناصية اللغات الأجنبية، التي فتحت أمامنا الأبواب إلى معارفهم وعاداتهم (معارف وعادات الأوروبيين)» [٨٥، ص ١٢].

وكان انشاء مكتبة من بين النقاط المهمة في برنامج نشاط الجمعية. وكانت مجموعات الكتب الخاصة في سوريا حينذاك قليلة جدا، بل إن أكبرها لم تكن تزيد على ٥٠٠ مصنف[١٥٩، السنة الأولى، العدد الثاني، ص ٥]. وقد حفظ التاريخ تقريرا سنويا عن حالة ذخائر مكتبة الجمعية بتاريخ ٢ يناير ١٨٤٨، سجله أمينا المكتبة ناصيف اليازجي وطنوس حداد [ ٢٥٠، المجلد٢، ١٨٤٨، ص ص ٣٧٨ - ٣٨٢]. ويظهر من التقرير أن المكتبة كانت تحتوي في السنة الأولى لوجودها على ٧٥٦ مصنفا، من بينها ٥٢٧ مخطوطا باللغتين العربية والتركية و ٢٢٩ كتابا مطبوعا. وقد اشترت الجمعية ٥١٤ مخطوطا وكتابا بموارد الأعضاء أما بقية المخطوطات والكتب فقد حصلت عليها الجمعية كهدية من أشخاص منفردين أساسا.

وتشكل المخطوطات والكتب المتعلقة بالعلوم الاسلامية التقليدية (الفقه والتفسير وما إلى ذلك) جزءا كبيرا من ذخائر المكتبة، مع أن أعضاء الجمعية كانوا مسيحيين بشكل بارز. وكان كبيراً كذلك عدد المؤلفات الفيلولوجية، التي تفسر مشاكل اللغة العربية والشعر. فقد كانت المكتبة تضم ١٢٩ مصنفا في الفقه و٧٣ مؤلفا في النحو العربي و٥٧ في مسائل تلاوة القرآن وتفسيره و٣١ في المنطق و٢٧ مصنفا في الأدب

والعلوم التطبيقية و٢٣ في الحديث النبوي و٢٤ في الطب و٢٠ مؤلفا مخطوطا وكتابا في تفسير مشاكل علم العروض والشعر و١٢ في البلاغة و٨ في الفلك، وما إلى ذلك. وقد حظيت اللغة العربية بأفضلية واضحة[٣٤]. كما صدرت باللغة العربية «أعمال» الجمعية. وكما هو معروف، فقد حاول ناصيف اليازجي أن يثبت بشكل موفق تهافت الموضوعة التي طرحها المسلمون، والقائلة بأن «العربية لاتتنصر». وكل هذا يؤكد مرة أخرى أن المنورين العرب قد فكروا في هذا الإحياء خاج الأطر الدينية.

قامت الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون بنشاط كبير جدا في ١٨٤٧ - ١٨٥١، فقد أنعقدت خلال هذه الفترة ٥٣ جلسة عادية و٢٥ جلسة عامة. وكانت الهيئات الاستشراقية في أوروبا (في فرنسا وألمانيا والامبراطورية التمساوية- المجرية، وفي الولايات المتحدة) على علم بنشاطها. وقد ساعد عمل الجمعية بدرجة غير قليلة على تنشيط الحياة الثقافية في البلاد[٣٥]. وكتب المستعرب الروسي ف. ف. جيرجاس، الذي زار سوريا في سنة ١٨٦١، يقول: «لقد ساعدت على هذا بدرجة كبيرة الجمعية السورية التي تكونت بمساعدة المبشرين الأميركيين وعلماء من أهل البلاد ومن الأوروبيين، والتي نشرت مجلدا يحتوي على الكلمات التي ألقاها أعضاؤها. كما حققت فائدة غير قليلة الأمسيات الأدبية، التي كانت تنعقد عند بطرس البستاني أو أعضاء الجمعية الآخرين، والتي كان أشخاص مختلفون يلقون فيها عادة كلمات حول تطوير الثقافة في سوريا» [٥٨، ص ٧٣].

ولا نعرف شيئا تقريبا عن نشاط الجمعية من ١٨٥٢ إلى ١٨٥٧. ولا توجد معلومات إلاّ عن أن أعضاءها واصلوا العمل في تلك السنوات أيضا. ويشير المبشر الأميركي جيساب في مذكراته اشارة عابرة إلى اجتماع حلقة بطرس البستاني في فبراير ١٨٥٦ في مقر مطبعة البعثة البروتستانتية الأميركية، حيث اجتمع «البروتستانت السوريون لمناقشة مشكلاتهم المدنية» [٢٠٨، ص ٢٥].

وحوالي تلك الفترة، يظهر من إفادة المستشرق الألماني خ. فليشر أنه «تقوم اللجان المحلية... بالقاء محاضرات للجمهور السوري المتعلم» [١٩٤، ص ص ١٥٣ - ١٦٧] فضلا عن الأجانب في بيروت. ويمكن الافتراض أن هذا كان مظهرا لنشاط أعضاء الجمعية[٣٦].

وفي سنة ١٨٥٧، وفقا لما يذكره ج. أنطونيوس، استؤنفت جلسات الجمعية الدورية، التى كانت قد توقفت منذ ١٨٥٢. وقد عملت الجمعية في ذلك الوقت دون تصريح رسمي تحت اسم الجمعية العلمية السورية [١٧٩، ص ٥٣]. وبقيت فيها غالبية الأعضاء السابقين، وفي هذه المرة، لم تقتصر على العرب المسيحيين والأجانب فقط، وإنما انضم اليها مسلمون أيضا. وكان هذا نجاحا مهماً للمنورين، الذين دعوا إلى وحدة سكان البلاد دون تمييز في الانتماء الديني.

وربما يتمثل النموذج المميز لنشاط أعضاء الجمعية خلال هذه الفترة في محاضرة بطرس البستاني حول الثقافة العربية التي ألقاها في ١٥ فبراير ١٨٥٩، والتي نشرتها البعثة الأميركية في بيروت. قال البستاني، في حديثه عن الثقافة العربية قبل الاسلام، وعن حالتها في العصور الوسطي: «لو أني ألقيت هذه المحاضرة منذ ثلاثين سنة مضت، لما وجدت تقريبا في هذه المدينة، إن لم أقل في البلد كله، شخصا قادرا على قراءة وكتابة اسمه هو. أمّا الآن فالحالة أفضل، فنمو التجارة بين العرب واتساع علاقاتهم بالشعوب المتمدنة، وازدياد عدد المطابع والمدارس، والتنظيم الجيد للمصالح الحكومية، والتقدم بين الموظفين في مجال المعارف المختلفة، وبداية الحركة الأدبية الجديدة، والقاء المحاضرات والأحاديث حول الموضوعات الأدبية والدينية والسياسية، والاتجاه إلى تعليم المرأة... كل هذا يقوي أملنا، في أنه في هذا البلد، حيث يضيء في منتصف القرن التاسع عشر هلال المعارف، سوف يبزغ البدر الكامل...» [١٩٤، ص ص ١٦٨ - ١٦٩].

وقد أدت أحداث عام ١٨٦٠ في سوريا ولبنان - المذبحة الدينية بين المسيحيين والمسلمين - إلى الحيلولة دون مواصلة نشاط الجمعية. ويعود استئنافه إلى سنة ١٨٦٧. فقد حصلت الهيئة التنويرية في هذه المرة على اعتماد رسمي (سنة ١٨٦٨)، ووسعت نشاطها بشكل عريض. وكان بطرس البستاني أيضا واحدا من المشتركين النشيطين في الجمعية. ويمكن تكوين فكرة كاملة بما يكفي عن طابع الجمعية ونشاطها من خلال مواد «مجموعة العلوم في أعمال الجمعية العلمية السورية» التي كانت تصدر شهريا(٣٧). [١٥٩]

كانت أهداف الجمعية وطرق عملها مطابقة لأهداف الجمعية السورية وطرق عملها خلال الفترة من ١٨٤٧ إلى ١٨٥٢. وجاء في المادة الأولى من لائحتها، انها تسعى إلى التثقيف الشامل لأعضائها، وتنوي «اتخاذ خطوات من أجل نشر المعارف والعلوم»[ ١٥٩، السنة الأولى، العدد الأول، ص ص ٧، ١٤] و«من أجل رقي الوطن وازدهاره عن طريق نشر المعارف»[ ١٥٩، السنة الأولى، العدد الرابع، ص ١٢٨].

ولأول مرة عمل مسيحيون ومسلمون جنبا إلى جنب من أجل الأهداف التنويرية(٣٨). وكان أول رئيس للجمعية هو الأمير محمد أمين، الذي ينتمي لعائلة أرسلان الاقطاعية الدرزية المعروفة.

وتكمن احدى خصائص الجمعية العلمية السورية في أنها لم تكن تحت رعاية السفراء والقناصل الأجانب وحدهم، وإنما أيضا تحت رعاية كبار الموظفين الأتراك. ويحتمل أن تكون الشكوك المعروفة التي كانت تخامر السلطات التركية إزاء أي مظهر لنشاط السكان الاجتماعي بالولايات العربية، وخاصة نشاط المسيحيين، قد دفعت قادتها إلى التوجه إلى الأتراك. ويرجع هذا ما جرى من التأكيد في تصريحات أعضاء الجمعية، المنشورة أكثر من مرة، على أن «المواد المنشورة في «مجموعة العلوم في أعمال...» لن تمس المشكلات السياسية ولا مسائل العقيدة [١٥٩، *السنة الأولى، العدد الأول*، ص ص ١، ٥، ١٤].

وفي المجموعة التي أصدرتها الجمعية العلمية السورية، لم تنشر أخبار عن الجلسات وحسب، وإنما نشرت أيضا «معلومات عامة مفيدة» خاصة فيما يتعلق بنواحي الحياة المختلفة والزراعة والصناعة والتجارة [١٥٩، السنة الأولى، ص ١]. وقد دعا المنورون إلى تطوير فن التدريس وإلى نشر الثقافة الأوروبية وإلى إحياء اللغة والثقافة العربيتين. ورأوا في ذلك طريقا إلى اصلاح المجتمع السوري. وكان شعارهم: «رقي الوطن من خلال نشر المعارف» [١٥٩، السنة الأولى، العدد الرابع، ص ١٢٨].

ومن بين ٢٢ مقالة، نشرت في أعداد المجموعة الـ ١٧ من ١٥ يناير ١٨٦٨ إلى ٢٥ مايو ١٨٦٩، كانت ١٢ مقالة مكرسة للدعوة إلى التنوير والثقافة الغربية وتاريخ العرب واللغة والأدب العربيين، و٣ لمسائل الاقتصاد والتجارة والصناعة، و٣ للطب والاكتشافات العلمية الجديدة، ومقالة واحدة لحالة المرأة في سوريا. وتطرقت كافة موضوعات المقالات إلى المسائل التي تشغل الانتلجنتسيا العربية. بل إن سلسلة الروايات المترجمة التي كانت تنشر بين عدد وآخر، حسب تعبير سليم البستاني، أحد إبرز مترجمي عصره، كان لها هدف عملي خاص - ألا وهو توفير الاطلاع أمام العرب باللغة العربية من أجل توسيع مداركهم [١٥٩، السنة الأولى، العدد التاسع، ص ٢٩٣].

وطرحت في الجمعية العلمية السورية، كما طرحت في جمعية ١٨٤٧، مسألة تعليم المرأة، وعلى المستوى نفسه، فقد كان المنورون السوريون يرون أن تعليم المرأة ضروري فقط حتى يتسنى للمرأة أداء واجباتها المنزلية على نحو أفضل وتربية أطفالها بشكل أحسن[١٥٩، السنة الأولى، العدد السادس، ص ١٥٨ - ١٦٣]، وقد استمر هذا الرأي لفترة طويلة، كما سنرى فيما بعد.

وربط المنورون العرب ترويج المعارف بالمطالبة بموقف ايجابي من الحياة.

وكان الحديث يدور في سلسلة من المحاضرات حول دور العلم البارز في نشاط الانسان، وكان يجري التأكيد على الضرورة الملحة بالنسبة لكل إنسان في الاهتمام بالعمل المفيد من الناحية الاجتماعية، الذي «يشكل أساس الشرف والمدنية»، لأنه يحفز في الانسان السعي إلى اكتساب المعارف. فالمعارف هي حجر الزاوية في التطور الاجتماعي والتقدم [١٥٩، السنة الأولى، العدد الثاني، ص ص ٣٩ - ٤١]. وينبغي التنويه بأن أعضاء الجمعية، الذين أدركوا بشكل واضح درجة التخلف الاقتصادي للبلاد، قد أشاروا إلى أن السياسة التجارية للدول الأوروبية في سوريا تحول دون تطور المبادرة الخاصة في الميدان الاقتصادي. وتتناول هذه المسألة محاضرة فريج «عن التجارة»، التي ألقيت في اجتماع ١٩ ديسمبر ١٨٦٩، ومحاضرة سليم كساب «حول حالة الصناعة»، التي ألقيت في ٤ ابريل ١٨٦٩. وذكر الكاتبان بشكل خاص، أن التجارة في البلاد ليست نامية، وأن الصناعة في حالة تدهور. أما الزراعة فهي في وضع يرثى له [١٥٩، السنة الأولى، العدد العاشر، ص ٣٥٥ ؛ السنة الثانية، العدد الرابع، ص ص ١٦٤ - ١٦٥]. وقد وجه كساب الانتباه إلى أن سوريا تسير بسرعة غريبة نحو الانحطاط والبؤس. وذكر أن الكثير جدا من المنتجات الأجنبية التي تصدر إلى سوريا، تنتج في سوريا نفسها. وقال «إن جزءا من المواد الأولية السورية، يعود الينا في هيئة سلع تباع بأسعار عالية بشكل غير عادي[١٥٩، السنة الثانية، العدد الرابع، ص ١٦٦] . وقد ترتب على هذا توقف نمو الاقتصاد السوري. وأعرب فريج وكساب على حد سواء عن الثقة في انه لايمكن تخليص البلاد من حالتها البائسة إلاّ عن طريق نشر التنوير.

إلاّ أنه لايمكن الحكم على التعاطفات والآراء السياسية لأعضاء الجمعية من خلال محتويات المجموعة وذلك بسبب الحظر المفروض بصرامة على نشر مواد تتطرق إلى المسائل الدينية أو السياسية. وبالرغم من ذلك يمكننا أن نرجح وجود صراع للآراء في الجمعية، وهو ما تؤكده، بشكل خاص، ملحوظة وردت في احدى محاضرات سنة ١٨٦٩: «وقد ظهرت من قبل مقالات لم ترق لنا: فهي من ناحية، تنطلق من الشك والإرتياب والأفكار الخيالية المفسدة. ومن ناحية أخري، تنطلق من الحسد والأهداف الخاملة» [١٥٩، السنة الثانية، العدد الأول، ص ص ١٦ - ١٧]. بل إن اشتراك اليازجي وغر، عضوي الجمعية، في حلقة سياسية سرية في السبعينيات (سنتحدث عنها فيما بعد) - لهو دليل مهم على أنه إلى جانب الميول المعتدلة كانت توجد أيضا ميول راديكالية.

أمّا متى ولماذا توقف نشاط الجمعية العلمية السورية، فهذا مالا نعرفه. وربما تكون الاجابة واردة بشكل جزئي في إحدي خطب فريج، عضو الجمعية النشيط، نوه فيها بانعدام وحدة الآراء في مثل هذه الجمعيات(٣٩).

ولم تظهر جمعية ثقافية - تنويرية جديدة في بيروت إلاّ في سنة ١٨٨٢، تحت اسم «الاكاديمية الشرقية»: أما مؤسسوها فأشخاص معروفون جيداً في تاريخ النهضة. وهم فارس نمر ويعقوب صروف وكورنيليوس ڤان - ديك. وهنا نلتقي من جديد بأسماء معروفة: ابراهيم اليازجي، وسليم شحادة، ويوحنا ڤورتابت، وسليم البستاني. وهنا أيضا يعمل بطرس البستاني الذي لايعرف الكلل، والذي يتبادل الرسائل بشكل واسع إلى حد ما مع مراسلين في بلدان الشرق وأوروبا. وكانت غالبية أعضاء الجمعية من المسيحيين(٤٠).

لقد ساعد العمل التنويري وتطور الصحافة على التقارب الداخلي لمختلف التجمعات الاجتماعية التي كانت ترزح تحت نير الرتابة الاقطاعية ؛ وقد تشكل الرأي العام وتكونت فئة من الانتلجنتسيا العربية الليبرالية على أساس المصالح العامة وكذلك الثقافة والأفكار التنويرية بوجه عام. ولا يوجد ما يمكن قوله بعد عن ذلك الدور الهائل الذي لعبته الانتلجنتسيا في حياة الشعب.

إن لكل شعب مجموعة من الناس، تعكس ميول الفئات الاجتماعية المختلفة. وتاريخ الفكر الاجتماعي يرتبط قبل كل شيء بنشاط ممثلي الانتلجنتسيا القومية [٤١]، وهي تلك «الصفوة المفكرة». وتتكون الانتلجنتسيا من ممثلي طبقات وتجمعات اجتماعية كثيرة، وبفضل خصائص وضعها الاجتماعي ووظائفها، وكذلك بفضل الاستقلال النسبي للوعي الاجتماعي، تعتبر (بمعني معين) فئة مستقلة، لها وعي خاص، إلى جانب أن صراع الأفكار والمبادئ المميز لها يعد - في الميدان الايديولوجي- مظهرا من مظاهر تضارب مصالح التجمعات الاجتماعية المختلفة. والانتلجنتسيا العربية، الحديثة التكوين، كانت قليلة الوزن جدا في القرن التاسع عشر، [٤٢] ولكنها برزت مباشرة بوصفها قوة قادرة على قيادة حركة الشعب المعادية للاقطاع وقيادة الحركة القومية - التحررية وتحديد مهام النضال وطرح الشعارات الكفاحية.

وكان لنشاط المنورين، الذي بدأ في منتصف القرن الماضي في سوريا، أهمية كبيرة في تهيئة الحركة المعادية للاقطاع والحركة القومية التحررية. وفي ظروف تخلف البلدان العربية الاقتصادي والثقافي، كانت المهام المطروحة أمام المنورين العرب لم تزل تحتفظ بحاليتها حتى في العقود الأولى من القرن الحاضر. ومن اليسير أن نفهم أنه، حتى بعد أن دفعت الحياة إلى الصدارة بمشكلات النضال السياسي الحاد، استمرت عناصر من البرنامج التنويري تؤثر على كل قرار سياسي.

وفي دراستنا لمشكلات تطور الفكر الاجتماعي العربي، لاينبغي أن نغفل الاشارة إلى أن الحركات التحررية الشعبية العفوية كانت جزءا لا يتجزأ من خلفية الحياة الايديولوجية للشعوب العربية في فترة نشوء التنوير العربي وانتشاره وفترة تشكل الوعي القومي وتربية الاحساس بالحقوق والواجبات المدنية.

ومع أن المنورين والقوميين العرب الأوائل لم تكن لهم صلة مباشرة بانتفاضات الجماهير الشعبية، فان نشاطهم - من حيث استجابته لمتطلبات العصر - كان يعكس مصالح المجتمع كله بوجه عام، شأنه في ذلك شأن العديد من الحركات الشعبية.

# حواشي الفصل الثاني

(١) الأوربة - مصطلح ليس دقيقا تماما، لكن، لعله أنسب من غيره للاشارة إلى الاتجاه الذي اتخذته التحولات التي جرت في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للبلدان العربية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. و«الأوربة» لا تعني نقلا آليا إلى التربة العربية لكافة معايير ونظم وايديولوجيات أوروبا. فهذا المصطلح لايعني سوى أن التحولات العضوية التي حددت مسار التطور التقدمي للعالم العربي، قد جرت في الاتجاه نفسه الذي سار فيه تطور أوروبا الاجتماعي- الاقتصادي، وكانت مرتبطة بأوروبا وساعدت عملية تشكل العلاقات البورجوازية في البلدان العربية. ويستعاض حاليا في كثير من الأحيان عن كلمة «الأوربة» بكلمة «التحديث»، غير أن هذه الاستعاضة ليست اختياراً بين مصطلحين متساويين، لأن مصطلح التحديث ينطوي على شحنة فكرية مغايرة ويمكن استخدامه لماهو أكثر من تشخيص العصر الذي ندرسه. ولذا ينبغي التأكيد بشكل خاص على الطابع التقدمي للعملية التي تسميها في هذا المؤلف بالأوربة. وأود أن أذكر في هذا الصدد بملاحظة ك. ماركس الذي كتب، منوها بالطابع المتناقض لسياسة الامبريالية الانجليزية في الهند، فقال إن انجلترا مدعوة إلي أن تنفذ في الهند فى الوقت نفسه أيضاً رسالة إنشائية- «إرساء الأساس المادي لمجتمع غربي في آسيا». كما إن ف. ا. لينين قد استخدم تعابير «الأوربة» و«المثل الأوروبية» و«المثل العامة للنزعة الأوروبية» بمعنى ايجابي. وقد اشار في مقاله «أي تراث نجحد؟»، في معرض ابرازه ان دعاة التقدم في روسيا- حراس أوفياء للتراث، الذي خلفه لهم المتنورون الأوروبيون والروس بين الأربعينيات والسبعينيات، أشار إلى أن هؤلاء المتنورين يتميزون، إلى جانب أشياء أخري، «بالدفاع الحار عن التنوير والحكم الذاتي والحرية وأشكال الحياة الأوروبية والأوربة الشاملة لروسيا عموما» (٢١، ص٥١٩).

(٢) تجدر الاشارة إلى انه حتى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان أكثر الأشخاص تميزا ببعد النظر وثقافة بين ممثلي النخبة الاقطاعية- الأرستقراطية والأوساط الاقطاعية - الملاكية العقارية ورجال الدين يؤلفون تقريبا نصف رجالات النهضة (ينطبق هذا التقدير على أولئك الذين يصادف القارئ أسماءهم على صفحات هذا الكتاب).

(٣) تشهد الدلائل على حدوث انحطاط شديد في كافة مجالات الابداع الأدبي في فترة السيطرة التركية.

(٤) مسألة التنوير في الشرق، خاصة في البلدان العربية، تسترعي في السنوات الأخيرة شديد انتباه الباحثين في بلادنا، وتستثير مناقشات مفعمة بالحيوية.

(٥) كثيرا ما يستخدم مصطلح «التجديد». ويبدو أن المصطلح الأول أنسب، ولو لأن ممثلي هذا التيار أنفسهم كانوا يسعون إلى اصلاح الاسلام. وكان بلوغ هذا الهدف يبدو ممكنا ليس عن طريق تكييف المفاهيم الاسلامية القائمة لمتطلبات العصر، وإنما عن طريق التخلي عن كثير من المعايير والأوامر المهمة (مع الاحتفاظ بالولاء لليقينيات) من أجل الرجوع إلى القرآن وإلى الاسلام الأول. وأخيراً، بما أن هذا التيار الايديولوجي يشكل من الناحية الموضوعية انعكاسا للعملية الاجتماعية المهمة الخاصة بتشكل البورجوازية ولتطلع الطبقة المتجهة إلى كسب السلطة إلى تكييف الاسلام بما يتمشى مع احتياجاتها، فإنه يعد أول ثورة روحية بورجوازية ذات تأثير مهم على تشكل عقيدة الانتلجنتسيا الاسلامية، ولذا يبدو ضيق مصطلح «التجديد» واضحا. ومن الأنسب أن نستخدم بدلا منه مصطلح «الاصلاح» الأوسع. ثم إن من الواضح، ومن الأنسب، الموازاة بين حركة الاصلاح الاسلامي الدينية الأخلاقية والحركة الاجتماعية- السياسية المعروفة التي شهدتها أوروبا الغربية في القرن السادس عشر.

(٦) كل هذا يمكنه أن يفسر التناقض الغريب الذي انتبه اليه هـ. ا. ر. جيب، المستشرق الانجليزى الشهير، الذي كتب فقال: «لقد أدى تغلغل الأفكار الأوروبية شيئا فشيئا إلى تقويض الظروف السياسية والاجتماعية القديمة وفتح السبيل أمام آفاق جديدة. غير أن هذه التغيرات تبدت في نهضة الأدب العربي الحديث ليس في مصر ولا تحت ضغط سياسي من جانب أوروبا. ثم إن الأعجب من ذلك ان المسلمين لم يشغلوا في هذا الأدب مكانة قيادية» (٣٨، ص١١٣). ففي سوريا بالتحديد، تسنى للعناصر البورجوازية، بفضل وضعها الاجتماعي، الاستجابة أكثر من غيرها لـ«المثل الأوروبية». والأدب العربي الحديث مدين لهذه العناصر بالتحديد بالكثير.

(٧) كما لاتوجد لدى الايديولوجيين المسلمين العرب الفكرة الثورية عن الأخوة المدنية - أحد عناصر شعار الثورة الفرنسية: «الحرية والمساواة الإخاء» - ويعود ذلك أساسا إلى أن الظروف الاجتماعية - الاقتصادية للعالم العربي لم تكن تتضمن مقدمات وافرة لطرح هذه الفكرة. ثم إن مفهوم «الاخاء» عند المسلمين كان يتطابق مع المفهوم التقليدي عن «الأخوة في العقيدة» وطبيعي أيضا، انه كان من الصعب ازاحة فكرة الأخوة في العقيدة المألوفة من وعي المسلم حتى تحل محلها فكرة الأخوة المدنية.

(٨) انظر عن ذلك، خصوصا، مؤلف خوري (١٠٧).

(٩) كما حدث موقف مماثل في سنة ١٨٠٧ عندما نزل الانجليز إلى مصر، نتيجة لتعامل الجيش المصري العنيف مع السكان، كما يشهد على ذلك الجبرتي: «نتيجة لألوان العسف الفظيعة التي كان الجنود ينزلونها بالشعب وللأعمال الكريهة التي كانوا يرتكبونها، أخذ الناس يتمنون مجيء الأوروبيين، أيا كان أصلهم...». (٤٠، ص١٤٢).

(١٠) لعل وجهة النظر هذه تحمل طابع الدعاية، التي كان يقوم بها رجال الدين الفرنسيون، الذين وجدوا لأنفسهم ملجأ من الثورة في الشام (أنظر مقال أو. ل. فاينشتاين «الجاليات التجارية الفرنسية في الشام خلال عهد النظام القديم وخلال عهد الثورة» - «نوفي فوستوك»، ١٩٢٩، العدد ٢٥، ص ص٢٦ - ٢٧).

(١١) في تاريخ «لبنان في عهد الأمراء الشهابيين»، الذي صدر في بيروت في سنة ١٩٣٣، يقيم المؤرخ اللبناني حيدر الشهابي (١٧٦١ - ١٨٣٥) الثورة الفرنسية من الزاوية نفسها التي يقيمها منها نقولا الترك، فيقول الشهابي إن الثورة الفرنسية كانت نتيجة للحكم المطلق، الذي أدى إلى حدوث «تدهور في المملكة»، وإن الملوك الأوروبيين قرروا سحق الثورة حتى «لا تقلد الشعوب الأخرى» الفرنسيين. وهو يستخدم كلمة «مشيخة» العربية ترجمة لكلمة (ريبوبليك) «جمهورية» الفرنسية، شأنه في ذلك شأن نقولا الترك (١٠٧، ص١٦٩ - ١٧١).

(١٢) يبدو ان أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٨٧)، مؤسس الأدب العربي الحديث، هو الوحيد الذي أولى شيئا من الانتباه للهيكل الاجتماعي للمجتمع الأوروبي. غير أنه هو أيضا فعل ذلك من أجل هدف واحد وحيد: وصف أخلاق وعادات مختلف الجماعات الاجتماعية، وابراز أن لكل شعب بوجه عام تقاليد عامة وأخلاق يتميز بها الجميع، وأن لكل طبقة، فضلا عن ذلك، تقاليدها وأخلاقها. واليك كيف كان الهيكل الطبقي لانجلترا يبدو في نظر الشدياق: «يمكن تقسيم هذا الشعب إلى خمس طبقات. في عداد الطبقة الأولى يدخل الأمراء والوزراء والأرستقراطية، وكذلك الأشخاص الآخرون، الذين يشغلون مكانة عالية جدا، والأساقفة. وتضم الطبقة الثانية الرجهاء، الذين يعيشون أساسا على دخل يحصلون عليه من أملاكهم، وليس عن طريق الاشتغال بمهنة من المهن، وهم لايحملون ألقابا سامية. أما الطبقة الثالثة فهي طبقة المدرسين والمحامين والقساوسة وكبار رجال الأعمال. في حين أن الطبقة الرابعة تشمل جمهور صغار رجال الأعمال والكتاب... ويدخل في قوام الطبقة الخامسة الحرفيون والعمال يليهم الفلاحون، الذين يشكلون الغالبية الساحقة من الشعب» (نقلا عن: ١٧٥، ص١٢٧).

(١٣) على سبيل المثال، فان عبد الحميد ضياء (١٨٢٥ - ١٨٨٠)، الكاتب التركي البارز وأحد الشخصيات المرموقة في فترة التنظيمات، قد ترجم إلى اللغة التركية رواية ج.ج. روسو «اميل»، أما الكاتب الشهير نامق كمال (١٨٤٠ - ١٨٨٨) فقد ترجم - جزئيا أو بالكامل-جملة من مؤلفات روسو وكوندورسيه وبيكون (٦٥، ص٤٨).

ولعل أحد الأمثلة الدالة على كيفية مساعدة الأتراك على نشر الأفكار التنويرية بين العرب يتمثل في كتاب الكواكبي «طبائع الاستبداد» (الذي سنتحدث عنه فيما بعد)، والذي يحمل في طياته بوضوح طابع تأثير كتاب ف. ألفييري، الكاتب الايطالي: «عن الاستبداد». ولم يكن الكواكبي يعرف لغات أوروبية غربية وهو لم يتمكن من التعرف على كتاب ألفييري إلا في ترجمته التركية، التي نشرها المنور التركي ا. جودت في سنة ١٨٩٨ (٢٢٦).

(١٤) يرد عند يو. بتروسيان مقتطف من صحيفة «حريت» - لسان حال «العثمانيين الجدد». ويقول هذا المقتطف: «إن شريعتنا، المستندة إلى المبادئ الدستورية في مسائل الادارة الشعبية العامة، لاتتمشى مع الاستبداد» (٦٥، ص٧٥).

(١٥) لازال من الصعب تحديد درجة مشاركة الأوساط التقدمية التركية في تطور الفكر الاجتماعي - السياسى العربي، لأن أحداً لم يدرس هذه المسألة حتى الآن دراسة خاصة. غير أن دراسة تاريخ تركيا والبلدان العربية الحديث تبين أن تطور الفكر الاجتماعي التركي والعربي في اتجاه تشكل ايديولوجية بورجوازية قد بدأ تقريباً في وقت واحد. ويشير مؤرخون عديدون للأدب العربي الحديث وللحركة القومية في البلدان العربية بحق إلى الأثر الطيب الذي كان للحركة الدستورية في تركيا، خاصة الحماس الاصلا حي لرجل دولة تركى بارز كمدحت باشا، على الفكر الاجتماعي العربي.

(١٦) في سنة ١٨٧٨ استدعى السلطان عبد الحميد خير الدين التونسي إلى اسطنبول وعينه صدراً أعظم. إلا أن خير الدين قدم استقالته في سنة ١٨٧٩؛ فلم يكن عبد الحميد على استعداد لقبول آرائه ومحاولته الرامية إلى تقييد سلطة السلطان عن طريق توسيع حقوق رئيس الوزراء. ولم يعد خير إلى تونس، فقد مات في اسطنبول (أنظر عنه ٨٨، ص ص ١٤٧ - ١٨١).

(١٧) استخدم مراش في هذا المؤلف أسلوبا مستعارا من النثر الفني الفرنسي وهو الأسلوب الخاص بسرد حلم مزعوم رآه الكاتب. وكان لهذا الأسلوب أتباعه بين كتاب الدولة العثمانية، خاصة بين ممثلين للأدب التركي كعبد الحميد ضياء ونامق كمال. وخط الموضوع بسيط: نتيجة لحرب طويلة ينتصر جيش «مملكة الحرية» بقيادة الوزير «محبة السلام» والمسلح «بالعلم والتربية» على جيش «مملكة العبودية». ثم يمثل حاكم «مملكة العبودية» أمام القضاء، حيث يرأس المحكمة ملك الحرية وملكة الحكمة. أما القاضي فهو فيلسوف. وفي سياق نظر القضية، يجري بسط آراء الكاتب الاجتماعية وتصوره عن سبل اصلاح المجتمع (١٤٤، ص١٠١ - ١٠٥).

(١٨) الحرية المطلقة- مثل أعلى يستحيل بلوغه، وحلم أبدي لأن «الجنس البشري»، كما يؤكد مراش، «عبد للزمن، والزمن يثقل عليه». ولقد قيدت العبودية الناس:

الأمير يمشي مصفدا

فبريق العظمة يصفده،

والأسير المصفد

يجر الأغلال لا أكثر (٢٦٠، المجلد ٥، ص٨٤٣).

(١٩) يصف مراش هذا المبدأ بأنه «أعظم عوامل السياسة الصحيحة». وهو يشير إلى ضرورة جعل القانون «واحدا بالنسبة لكافة المواطنين دون أدنى تفرقة بين الناس» (نقلا عن: ١٠٧، ص١٨٩).

(٢٠) خلال الفترة من ١٨٧٦ إلى ١٨٨٣ أصدر البستاني نفسه ستة مجلدات وأعد مجلدا سابعا للنشر، كما أصدر ابنه سليم البستاني وأبناء سليم وقريب بطرس البستاني -الأديب المعروف والشخصية السياسية المرموقة سليمان البستاني (١٨٥٦ - ١٩٢٥)، خمسة مجلدات أخرى. وقد ظلت دائرة المعارف غير مستكملة.

(٢١) لعل ذلك يعود جزئياً إلى ابتعاد أديب اسحق عن العرابيين، الذين كان يدعوهم إلى الاعتدال في مطالبهم. ومن الواضح أنه لم يكن يؤمن بامكانية نجاح الانتفاضة دون جهد تحضيري كبير في مضمار تنوير الشعب.

(٢٢) في هذا السياق، لا ينبغي اغفال احتمال وجود أثر للرومانسية الفرنسية والانجليزية على الناس الملمين باللغات الأوروبية. أما في السبعينيات فقد وجد أثر أيضا للأدب التركي، الذي اتخذ في تلك الفترة ملمحا رومانسيا شديد الوضوح.

(٢٣) نشر اعلان في مجلة «الجنان» الصادرة في بيروت سنة ١٨٧٣، كتبه بطرس البستاني، وهو اعلان يعطي فكرة عن مدرسته: «(١ - لم يكن المقصود من انشاء المدرسة أن تكون معهدا دراسيا لأية جماعة دينية محددة. فأبوابها كانت ولا تزال مفتوحة لكافة أبناء الوطن، لكافة الناس بصرف النظر عن الانتماء العرقي والديني والقومي. وفي هذا السياق فإنه لامساس هناك على أي نحو بمعتقداتهم الدينية. ٢ - تلفت المدرسة الانتباه إلى ضرورة إحياء اللغة القومية، التي تتوقف على معرفتها نجاحات الدارسين في معرفة البلد الأم وفي اللغات الأجنبية والمعارف، التي يتمتع بها الأجانب، لأن أساس التطور التقدمي للانسان، كما هو معروف، هو لغته القومية التي يتلقنها منذ الرضاعة. ٣ - تهتم المدرسة بالحفاظ على شعور الحب للوطن والتعلق به، حتى لايصبح رواد المدرسة غرباء في وطنهم ويفيدون أبنائه، كما هو مقرر في عملية الدراسة». وينتهي بالاعراب عن الأمل في أن تلقى المعارف والعلوم انتشارا بين العرب (نقلا عن: ١٣٥، ص٩٣). وقد استمرت مدرسة البستاني خمس عشرة سنة، وكان يدرس فيها ٢٠٠ طالب من مختلف أقاليم الدولة العثمانية (٢٠٨، ص٢٧١).

(٢٤) يمكن الحصول على معلومات تفصيلية عن الصحافة العربية في القرن التاسع عشر، بالرجوع إلى كتاب فيليب طرازي الجامع (١٣٦)، وكذلك بالرجوع إلى (١٣٩).

(٢٥) في أواخر القرن التاسع عشر، تولد حركة تنويرية في العراق أيضا. غير أنه حتى اصلاحات التنظيمات لم تؤد هناك، على ما يبدو، إلى حركة اجتماعية جادة. وكل ما هو معروف أنه في سنة ١٨٧٤ أنشأ مسيحيون عراقيون جمعية «مساعي التقدم» التنويرية، التي وضعت نصب عينيها انشاء مدارس لا دخل لها بالانتماءات الطائفية. وقد سار عمل الجمعية تحت الشعار

نفسه الذي صدرت تحته مجلة «الجنان» التنويرية البيروتية - «حب الوطن من الايمان»- وعلى أساس المبدأ القائل بأن «المعارف والأخلاق السامية- أساس المدنية والتقدم» (٢٥٣، ١ - ٩ - ١٨٧٤). ويكفي القول أن أول مجلة أدبية- تاريخية وعلمية لم تظهر في العراق إلاّ في سنة ١٩١٠. أما قبل سنة ١٩٠٨ فلم تكن في العراق أية نشرة دورية، باستثناء ثلاث نشرات يومية رسمية ومجلات تبشيرية. أما في البلدان العربية الأخرى فلم يبدأ العمل التنويري الا في القرن العشرين.

(٢٦) «صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار» في خمسة أجزاء وقد صدر في القاهرة في ١٨٨٥ - ١٨٩٤. وفضلاً عن كافة المعلومات المكثفة عن جغرافية وتاريخ ونظم مختلف بلدان العالم السياسية وحياتها الاقتصادية والاجتماعية، يتجلى في الكتاب أيضا موقف الكاتب الاستحساني من النظم السياسية، القائمة في أوروبا، المبنية، حسب تأكيده، على مبادىء الحرية والعدالة، وقد ترك التقدم الذي أحرزته أوروبا ونجاحاتها في كافة ميادين المعارف أثراً خاصا في نفسه.

(٢٧) أنظر عنها: ١٢٥، ص٦٩ - ٧٣؛ ١٧٩، ص٥١ وما بعدها ؛ ٥٩.

(٢٨) يستفاد من مذكرة بتاريخ ٢١ ابريل ١٨٤٨، وجدت بين محفوظات البعثة الأميركية في بيروت، أنه لأجل انشاء الجمعية تكونت لجنة من كورنيليوس فان - ديك، طبيب البعثة، الذي حاز فيما بعد على شعبية واسعة بين سكان لبنان المسيحيين، ومن اثنين من المبشرين(١٧٩، ص٥١).

(٢٩) كان للجمعية مراسلوها في دمشق وصيدا وطرابلس وصفد. وكان هؤلاء جميعاً من العرب المسيحيين (٢٤٨، المجلد٣، ١٨٥٣، ص٤٧٨).

(٣٠) كما يعطي فكرة عن تكوين الجمعية تعليق ساخر، مفعم بالعجرفة، ورد في دفتر يوميات الأرشمندريت الروسي بورفيري (أوسبينسكي)، الذي كان في سوريا آنذاك. تقول مذكرة ١ مارس ١٨٥١: «... إنني أعنى التجار البيروتيين من ملتنا. لقد افتتحوا البارحة جمعية علمية... فالتجار - القبضايات، تجار الخردوات وتجار الجملة، قد خطر لهم أن يقيسوا بالأرشين (مقياس طول روسي قديم يساوي ٧١ سنتميترا - المترجم) أسرار الحياة والدين» (٦٦، الجزء ٤، ص ص٩٢ - ٩٣).

(٣١) «... بناء على توصية من الرئيس، يجب على أحد أعضاء الجمعية الدفاع عن موضوعة، على أن يفندها آخر بحججه...» (٣٠، الجزء١، ص٣٠٥).

(٣٢) أكدا أيلي سميث، الذي رأس الجمعية خلال سنة ١٨٥٢، في سياق وصفه لعملها في سنة ١٨٥١، أكد بشكل خاص: «اننا لانجتمع للنظر في مسائل متصلة بالطائفية الدينية، التي تفرق أبناء البلاد» (٨٥، المقدمة، ص٢).

(٣٣) مثال واحد فقط: في المقال المذكور أعلاه يفضح مشاقة الخرافات من وجهة نظر العقل والطبيعة. واليك مثال الجدل: كل ما في الطبيعة بفعل ارتباط الأسباب والنتائج. أما في الأساطير فلا وجود لمثل هذا الارتباط (٨٥، ص٢٧).

(٣٤) أشار ايلي سميث في احدى الخطب إلى أن عمل الجمعية يجب أن يجري باللغة العربية (٨٥، المقدمة، ص١١).

(٣٥) كتب ايلي سميث إلى الجمعية الاستشراقية الألمانية فقال: «نحن نجتمع مرتين في الأسبوع. وتلقى محاضرات علنية في بعض الأحيان» (٢٥٠، المجلد ٢، ١٨٤٨، ص٣٧٨).

(٣٦) مما يؤسف له اننا لانحوز على معلومات موثوق بها حول نشاطها. والاشارة الواردة عن إنشاء الجمعية في سنة ١٨٥٧ في كتاب ج. انطونيوس (١٧٩، ص ص٥٣ - ٥٤) هي من حيث الجوهر الاشارة الوحيدة عن وجودها. أما سليم البستاني، أحد أعضاء الجمعية العلمية السورية في سنة ١٨٦٨ فقد قال في صحيفة «الجنان» (٢٥٣، ١ - ١٠ - ١٨٧٤) أنه لم يكن في بيروت غير جمعيتين ثقافيتين - تنويريتين (لاشك أنه يقصد جمعيتي سنة ١٨٤٧ وسنة ١٨٦٨). ويشير الكاتب المعروف ج. زيدان في كتاب «تاريخ آداب اللغة العربية» إلى أن الجمعية العلمية السورية، التي حصلت على اعتراف رسمي في سنة ١٨٦٨، كانت تعمل في الفترة السابقة على ذلك أيضا (١٢٥، ص١٠). أما لويس شيخو، فهو يشير إلى أن الجمعية العلمية السورية قد نشرت أعمالها في سنة ١٨٥٧ (١٣٤، الجزء ١، ص٧٥).

(٣٧) صدر ١٧ عدداً في الفترة من يناير ١٨٦٨ إلى مايو ١٨٦٩.

(٣٨) كان للجمعية ممثلوها في اللاذقية وحمص وطرابلس وصيدا وحيفا وبيت الدين ودير القمر وحماه وعكا والقدس ويافا وبعلبك (١٣٦، الجزء١، ص ص٧٥ - ٧٧).

(٣٩) في محاضرة «حول الجمعية ونفعها وسبيلها إلى النجاح»، يطرح سليم فريج فكرة طريفة: إن تأسيس جمعية لا تفعل شيئا، أمر

يجعل حضور اجتماعاتها مسألة صعبة. ففي البداية، نذهب للتعبير عن أفكارنا، غير أننا سرعان ما نلاحظ أن وجهة نظرنا تختلف مع وجهات نظر أشخاص آخرين، يصعب اقناعهم بصوابها. وهكذا يكف الناس عن حضور اجتماعات الجمعية، ثم ينتهي بها الأمر إلى التفكك. وفي هذا السياق يعبر فريج عن أمله في أن تنجو الجمعية العلمية السورية من مثل هذا المصير (١٥٩، السنة الثانية، العدد السادس، ص ص٢٢٦ - ٢٢٧).

وبعد ١٨٦٩ لانجد معلومات عن الجمعية العلمية السورية، ويمكن افتراض انها تفككت قبل عام ١٨٧٤، إذا أخذنا بعين الاعتبار ملاحظة سليم البستاني في «الجنان» بتاريخ ١ مايو ١٨٧٤ عن بعض الظروف، التي لم تسمح للجمعيات العلمية البيروتية بالاستمرار إلى أيامنا، وشهادة الأديب المعروف ل. شيخو، الذي أكد أن جمعية ١٨٥٧، التي كانت تنشر أعمالها من وقت لآخر، قد أخذت في اصدارها بصورة منتظمة منذ سنة ١٨٦٨و «استمرت على هذا النحو خمس سنوات» (١٣٤، الجزء ١،ص٧٥).

(٤٠) في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، تظهر في سوريا ومصر، إلى جانب الجمعيات التنويرية، جمعيات عديدة مختلفة، كانت تستهدف، بوجه خاص، تحقيق غايات تنويرية (أنظر عن ذلك: ١٢٥، ص ص٦٥ - ٩٠). كما اتجه المثقفون العرب والأتراك إلى الماسونية في بحثهم عن سبل لاصلاح الدولة العثمانية ولاحراز التقدم الاقتصادي والثقافي. ومع أن «الإخاء» قد استحال عند الماسونيين إلى ديماجوجية وكانت الراديكالية السياسية غريبة عنهم إلى حد بعيد، فانهم قد ساعدوا بنشاط على نشر التنوير والأفكار التقدمية لـ «النزعة الغربية»، وكانت المحافل الماسونية تستخدم كستار للتنظيم السياسي. وأحد الأمثلة على ذلك المحفل الوطني الذي تأسس في القاهرة في سنة ١٨٧٨، والذي كان يقوده الزعيم الديني والاجتماعي المعروف جمال الدين الأفغاني والذي كان نواة الحزب الوطني، الذي قاد الحركة القومية- التحررية في مصر في ١٨٧٩ - ١٨٨٢.

أما في سوريا، فقد تشكل المحفل الماسوني الأول في سنة ١٨٦٢، وقد أغلق في سنة ١٨٦٨ بسبب جملة من تصريحات بعض أعضاء المحفل المعادية للحكومة. وظهر المحفل الثاني في سنة ١٨٦٩. وكانت اللغة الرسمية المعترف بها فيه هي اللغة العربية، غير أن أعضاءه كانوا من المسيحيين والمسلمين واليهود (انظر: ٢٥٦، المجلد ١٣، ص٤٦٣ - ٤٦٥، وعن الماسونيين في مصر - ٢١٧).

(٤١) المقصود بالانتلجنتسيا في العصر الحديث هو فئة اجتماعية من الناس المشتغلين بالعمل الذهني. كتب ف.ا. لينين فقال: «انني استخدم كلمة مثقف وانتلجنتسيا لترجمة الكلمتين الألمانيتين Literat و Literatentum اللتين تشملان ليس فقط الكتاب وإنما عامة المتعلمين وممثلي المهن الحرة، عموما، ممثلي العمل الذهني (Brain workers) (كما يقول الانجليز) تمييزا لهم عن ممثلي العمل اليدوي» (٢٦، ص٣٠٩).

وقد أشار ف. ا. لينين إلى أن الانتلجنتسيا «تعكس وتعبر بشكل أكثر وعياً وأكثر دقة عن تطور المصالح الطبقية والتجمعات السياسية في المجتمع كله» (١٧، ص٣٤٣).

(٤٢) في مصر، أكثر البلدان العربية تطوراً، لم يكن ثمة، حتى وفقا لاحصاءات سنة ١٩٠٧، سوى ٩ آلاف محام وموظف ومهندس معماري وطبيب ومهندس (بمن في ذلك الأجانب منهم) (١٨٢، ص١٥٦).

# الفصل الثالث

# المظهر الفكري للحركات الشعبية

## الحركة الفلاحية في سوريا

لايسمح نقص المخطوطات والأدبيات بتكوين فكرة كاملة إلى حد ما عن الجانب الايديولوجي للحركات الشعبية التي ظهرت في البلدان العربية في العصر الحديث. أما فيما يتعلق بسوريا، فقد ظهرت هنا إمكانية لتحديد السمات الأساسية لتطور وعي الجماهير الشعبية. ويعود ذلك بدرجة كبيرة إلى المصادر التي استخدمتها ا. م. سميليانسكايا [٧٢ ؛ ٧٣]، التي درست مسألة مقدمات الحركة الفلاحية (في لبنان أساسا) في الفترة من عشرينيات إلى خمسينيات القرن التاسع عشر، ومسار تطور هذه الحركة.

وقد تميز النصف الأول من القرن التاسع عشر في سوريا بسلسلة كاملة من الانتفاضات والهبات الفلاحية والحضرية. وشهدت الفترة من الأربعينيات إلى الستينيات صعوداً للنضال المعادي للاقطاع الذي حفزته التغيرات التي جرت في الهيكل الاجتماعي – الاقتصادي للبلاد تحت تأثير التغلغل الكثيف لرأس المال الفرنسي والانجليزي، وكذلك جر سوريا إلى مضمار السوق الرأسمالية العالمية. فانتفض الفلاحون وفئات واسعة من فقراء المدن ضد النير الضريبي الفاحش، وضد التعسف الاقطاعي وعنت الموظفين والتجنيد.

واتخذت الاضطرابات الفلاحية وانتفاضات سكان المدن أبعادا واسعة جداً في لبنان، حيث أدت في نهاية الأمر الى تقويض أسس النظام الاقطاعي. أما في بقية أراضي سوريا، فان ما جرى أساسا هو انتفاضات من جانب فقراء المدن. ويعود السبب الرئيسي في ذلك إلى انه في لبنان –مركز انتاج المحصولات الصناعية– كان الاقتصاد السلعي يتطور بدرجة أسرع تحت تأثير السوق العالمية. وكانت الحياة الاقتصادية أكثر كثافة بينما كانت التناقضات المميزة لأسلوب الانتاج السائد، أكثر حدة، الأمر الذي تبدى بوجه خاص في احتداد الصراع الطبقي. هذا بالإضافة إلى أن ظروف البلاد الجبلية كانت تسمح للسكان بأن يواجهوا بنجاح ولمدة طويلة، محاولات الأتراك الرامية إلى اخضاع لبنان نهائيا وفرض السيطرة الكاملة عليه. وكان الشعب المغوار المحارب المسلح يحافظ على روح الاستقلال وعشق الحرية. أما تهديد الخطر المشترك فكان يوحده [١]. وفي القرى المتناثرة في الجبال، كانت الخدمة العسكرية الالزامية لاتزال موجودة في هيئة وحدات شبه عسكرية اقطاعية، وكذلك شبكات الاتصال المعدة من عهد بعيد، والتي كانت تستخدم كلما أحدق خطر بحقوق لبنان وامتيازاته: وكانت الانتفاضة هنا رد فعل من جانب السكان على أي انتقاص من حقوقهم.

أما في سوريا السهلية، فإن الاكتفاء الذاتي الاقتصادي للمشتركات القروية لم يكن قد اهتز بعد تحت تأثير الاقتصاد العالمي. ولذا، كان نمو التناقضات الاجتماعية ضعيفا، ناهيك عن أن التبعثر الاقتصادي الخطير للمشتركات القروية كان يحول دون توحيد السكان على امتداد الأراضي الشاسعة بغية خوض النضال المشترك. وكان يزيد من تشتت الفلاحين الهيكل الاداري، الذي كانت البلاد مجزأة في ظله إلى دوائر ضريبية التزامية، يتمتع فيها كبار ملاك الأرض بسلطة واسعة.

واذا وضعنا في حسابنا، بالاضافة إلى ذلك، عجز الفلاح الأعزل عن مواجهة أى اقطاعي مدجج بالسلاح، وحكم التقاليد في العلاقات المتبادلة بين صاحب الأرض والحاكم المحلي، والذي احتفظ بقوته في ظروف بطء التطور الاجتماعي – الاقتصادي، فان سلبية الفلاحين النسبية تبدو مفهومة.

وفي الوقت نفسه، ففي المدن الكبرى، ولو أنها قليلة جدا (دمشق، القدس، حلب)، كان السكان توحدهم ظروف العمل الواحدة وانتماؤهم إلى طوائف حرفية تعتبر مشتركات من نوع خاص، وارتباطاتهم مع السوق باعتبارها مركزا للنشاط العملي ومع احيائهم السكنية. فكانوا أكثر سرعة وأقوى عزما في النهوض ضد تعسف السلطة الاستبدادية. وبالاضافة إلى ذلك فان العناصر المتبرمة التي كانت تهجر الريف كانت تفد إلى المدن: فهنا كان الافلات من ملاحقات الاقطاعيين والسلطات أسهل.

على أن الهبات والانتفاضات الفلاحية، وكذلك الحضرية، في الربع الأخير من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، كانت من الناحية الأساسية تجليا عفويا للتناقضات الطبقية. علاوة على أن احتجاج الشعب لم يكن موجها ضد النظام الاجتماعي – السياسي القائم وإنما ضد بعض المسئولين عن الويلات التي يعانيها: الباشا – البلطجي (انتفاضة ١٧٧٠ في طرابلس)، والى دمشق (١٨٢٥) والخ.. أما سمعة السلطان بوصفه حاكما روحيا فكانت لاتزال عالية حتى التدخل المصرى. إذ كان الشعب ينزه ذات السلطان، متهما باشاواته وبعض موظفيه بالمسئولية عن كل المصائب. وكتب الفلاحون في عريضتهم التي تقدموا بها إلى الوزير التركي في عكا فقالوا: «ان تألبنا وانتفاضنا ليس موجها ضد الدولة العثمانية: فالمسئول عن ذلك هو نير الأمير بشير»[٩٦، ص ٢٠٠]. الا انه لا ينبغي مع ذلك ان ننكر ان هذه الانتفاضات كانت تتميز من الناحية الموضوعية بسمات نضال تحرري معاد للأتراك أيضا، عندما كان استبداد الادارة التركية سببا لها.

لقد ظل الفلاح لمدة طويلة غير مبال بالسياسة وبالمشكلات الاجتماعية، وكانت دائرة اهتماماته محصورة بالكامل تقريبا في الضرائب والأرض والشواغل اليومية وبعض الحقوق التقليدية، كحمل السلاح وما إلى ذلك. ولكن الانتفاضات الشعبية المعادية للاقطاع ساعدت على تربية الناس وايقاظ وعيهم.

وقد تحلى أمران بأهمية كبيرة بالنسبة لتربية اللبنانيين السياسية خاصة: الثورة اليونانية (١٨٢١ – ١٨٢٧) والحكم المصري لسوريا (١٨٣٢ – ١٨٤٠).

فقد كان من شأن نضال اليونانيين الناجح ضد النير التركي أن بين لشعوب الدولة العثمانية المضطهدة طريق التحرر. وليس من باب الصدفة أن نجد في أحد بيانات السكان اللبنانيين الذين انتفضوا ضد الحكام المصريين سنة ١٨٤٠ كلاما كهذا «إن اليونانيين، الذين ظفروا بالاستقلال، قد ضربوا لنا أروع الأمثلة...»[١٦٠، ص ٥].

أما الحكم المصري، فلم يكن من شأنه فقط تعميق الأزمة الاجتماعية في البلاد، وإنما ساعد أيضا على ايقاظ الوعي الاجتماعي لدى الشعب.

لقد كان الشعب السوري ينتظر المصريين بوصفهم منقذين. بل إنه شارك (خاصة اللبنانيون) بشكل نشيط في العمليات الحربية ضد الأتراك.

وعرف المصريون السوريين على بعض أشكال الادارة الأوروبية، ووسعوا نمو التجارة، وأنشأوا مدارس علمانية حديثة، والخ. وباختصار، فإنهم بفتحهم سوريا، قد بدأوا في أوربتها بمعنى ما. ومع أن الاصلاحات التي نفذت في البلاد كانت مفيدة جزئيا للتجار المحليين وبعض أوساط السكان الأخرى، إلا انها كانت بالنسبة للجماهير الواسعة عديمة الأثر على الأقل.

وبالمقابل، فان السياسة الضريبية التي اتبعها الباشا المصري ومصادرة أسلحة السكان المحبين للحرية، في جبل لبنان، والتجنيد الذي لم يعرفوه من قبل والسخرة - كل ذلك أدى إلى كره المحتلين. فنهض الشعب إلى النضال.

وكانت أكبر انتفاضة هى انتفاضة ١٨٤٠ في لبنان. ويعود سببها المباشر إلى مطالبة الباشا المصري اللبنانيين بتسليم أسلحتهم ودفع ضريبة (الفردة) مقدما عن سبع سنوات، وتنفيذ التجنيد [١٤٩، ص ٢٨]. جاء في عريضة وجهها اللبنانيون إلى السلطان في سنة ١٨٤١: «من المعروف جيدا أن الانتفاضة في جبل لبنان ضد الحكم المصري، كانت موجهة بشكل رئيسي ضد الفردة... وسواها من الفروض التي لاتقل ارهاقا إلى جانب التجنيد.. »[٢٣٥، المجلد ٣، ص ص ١١٠ - ١١٣][٢].

وهكذا، فان الانتفاضة المعادية للحكم المصري، التي كانت قومية- تحررية من حيث شكلها، كانت من حيث محتواها معادية للاقطاع. وقد شارك في الانتفاضة فلاحون وبدو وحضريون واقطاعيون ورجال دين، فضلا عن أن الجماعات الاقطاعية أساسا هي التي كانت تمسك بزمام القيادة بحكم التقاليد[٣]. ومما يسترعي الانتباه أن الفلاحين الذين كانوا يشكلون القوة المحركة للانتفاضة، لم يكن لهم برنامج سياسي خاص. فقد انحصرت مطالب الثوار فيما يلي:

«أولا، لن ندفع غير «المال الواحد» (أي، كما كان عليه الحال في السابق، ضريبة واحدة حجمها واحد- المؤلف)، ثانيا، أن يقوم (الأمير بشير - المؤلف) بابعاد بطرس كرامه (سكرتير الأمير، الذي كان له على هذا الأخير نفوذ كبير، والذي كان يسعى إلى تقوية السلطة المركزية.-المؤلف) عن ديوانه، ثالثا، أن يدخل في الديوان مندوبين عن كل طائفة دينية، رابعا، أن يعفينا من توريد الفحم من المناجم بلا مقابل، خامسا، أن يترك لنا أسلحتنا، سادسا، أن يترك لنا حرية الاختيار بين شراء أو عدم شراء الصابون (الذي كانت تنتجه مصانع الأمير أساسا.- المؤلف»[٧٢، ص ٦٨ ؛ ١٤٥، ص ٢١]. ومن الواضح أن المطالب ذات الطابع السياسي - إبعاد كرامة والتمثيل المتساوي للطوائف الدينية- كانت تعكس أساسا مصالح الأوساط الاقطاعية ورجال الدين. بينما يتبدي في نشاط الثوار السياسي - النزوع إلى الحصول من دولتي فرنسا وانجلترا الكبريين على ضمان بتلبية مطالبهم- الأثر الذي لاشك فيه للعلاقات المباشرة للتجار المسيحيين المحليين ورجال الدين والاقطاعيين اللبنانيين مع الأوروبيين. كما أن النزوع إلى التوصل إلى تجسيد الحقوق والامتيازات التي نص عليها الخط الشريف[٢٣٥، المجلد ٣، ص ص ٨٢ - ٨٣] لم يكن بالامكان أن يصدر إلاّ عن ممثلي الفئات البورجوازية، خاصة التجار المسيحيين، الذين وعدهم الخط الشريف بثمار قيمة جدا. ولكن الجماهير الفلاحية كانت تؤيد كل هذه المطالب لأنها كانت تتضمن مطالب يهتم الفلاحون شديد الاهتمام بتحقيقها: وضع ضريبة موحدة والغاء السخرة. الخ.

وتدل وثائق الثوار على حدوث تغير مهم في ذهنية الشعب: فمع أن الشعب كان يعبر في بياناته

ورسائله عن ولائه للسلطان [٣١، ص ١٩١](٤)، فإن عجز الحكومة التركية عن مواجهة محمد علي قد قوض بشكل خطير هيبة الحكم السلطاني، ومن ثم هيبة السلطان نفسه. وجاء في رسالة سكان الجبل اللبنانيين الموجهة إلى السلطان، والتي تتضمن احتجاجا على الضرائب الفاحشة: «... إن الشعب يدفع أتاوات لبيت المال نظير الحماية التي تكفلها السلطات للشعب... أما نحن سكان جبل لبنان فإننا، ليس فقط لانعهد إلى الباب العالي بحمايتنا، وإنما على العكس: فمن عادتنا الذود عن وطننا بأنفسنا وحماية الآخرين من الملمات»[١٦٠، ص ٨٧]. «الآخرين» - لعل في ذلك إشارة مباشرة إلى الحكومة التركية، التي ساعدتها الانتفاضة اللبنانية في التغلب على الباشا المصري المتمرد: إن الشعب قد أخذ يدرك قوته وامكانياته. وقد تحدث ك. م. بازيلي عن ظهور بيانات «حماسية» في سنة ١٨٤٠، أثناء حملة مصرية، «يتشبه» فيها سكان الجبل «بالفرنسيين» ويشبهون أنفسهم بالمكابيين★، ويتحدثون عن الحرية، وينادون بجمعية شعبية، ويشيرون إلى اليونانيين الذين أطاحوا بالحكومة التركية «بعون الله»[٣١، ص ١٩٢]. وآنذاك بالتحديد، قامت الحركة الشعبية- التحررية في سوريا، لأول مرة، بصياغة مطمح الاستقلال: «لقد حلفنا أن نستعيد استقلالنا أو نفنى»[٢٣٥، الجزء، ٣، ص ٧٦]. وإن كان الحديث لايزال يدور حول الاستقلال عن مصر، وتحت النير التركي. كما طرحت لأول مرة، مسألة انشاء مجلس منتخب لعموم لبنان «من أبرزنا وأكثرنا استنارة» [٢٣٥، المجلد٣، ص ٧٥]، وهو ما يدل على بلوغ الحركة درجة أعلى بالمقارنة مع «جاكيات»★★ العشرينيات ويعتبر استباقا لفكرة سيادة الشعب التي طرحها المنورون العرب(٥).

وكان ك. م. بازيلي يملك كل المبررات عندما توصل إلى تشخيص الحالة الذهنية الجديدة في البلاد على النحو الذي يظهر من رسالة بعث بها إلى السفير الروسي في القسطنطينية: «انه لايزال من غير الممكن تقييم طابع الثورة المعنوية التي اجتاحت البلاد بقوة، فتحولت مؤسساتها الأبوية العتيقة إلى أطلال» [نقلاً عن: ٧٢، ص ٨٣].

وبعد اجلاء المصريين عن سوريا، تزايد النشاط السياسي لكافة فئات المجتمع. فمنذ بداية الأربعينيات، عقد الفلاحون اللبنانيون اجتماعات ناقشوا فيها علنا مسائل الضرائب وكتبوا عرائض طالبوا فيها بالغائها لمدة ثلاث سنوات. ولقيت شعبية الأسطورة التي تتحدث عن «ناحية في فرانكستان تدعى سويسرا، وهي ناحية جبلية مثل لبنان، لاتدفع اتاوات لأحد»[٣١، ص ٢٦٤]. وفي مجموعة وثائق متعلقة بسوريا [١٦٠] نجد شكاوى لسكان لبنان، تبين تنبه الحاجة في المجتمع إلى كفالة سلامة الأرواح والمتلكات من عسف الاقطاعيين والسلطات: فالأوهام المرتبطة بالخط الشريف الكلخاني لم تكن قد تبددت بعد نهائيا، حتى في منتصف الأربعينيات، كما نوه بذلك جيس[٢٠١، ص ٦٩]، القنصل الفرنسي في بيروت. وكتب ك. م. بازيلي فقال: «إن النظرية المتعلقة بحقوق الرعايا على الأقل، تنتشر مع كل سنة، ويتغلغل الاحساس بها شيئا فشيئا بين كافة الفئات»[٣١، ص ٢٤٦]. ثم «... إن الفكرة الجديدة المتعلقة بالحقوق الانسانية تتغلغل في المفاهيم الشعبية[٣١، ص ٢٤٩].

وقد تبدى العنصر الجديد في وعي الشعب السياسي خلال انتفاضة حلب، التي اندلعت في أكتوبر ١٨٥٠ بسبب التجنيد(٦). وكان التجنيد يستثير هلع السكان. كتب الرحالة الروسي م. دوختوروف فقال: «لقد كانوا يرسلون الجنود لجمع المجندين...وكان الذين ينزل بهم مثل هذا المصير (أي، يتحولون إلى جنود. - ز. ل.) يقيدون على الفور من أرجلهم بقيود خشبية، ثم يرسلون إلى السجون تمهيداً لتوزيعهم على الأفواج» [٤١، ص ص ١٣٩، ١٦٢]. وتجنبا للتورط في الجيش، كان الناس يلجأون عادة إلى شتى التحايلات،

★ المكابيون - أسرة مقاتلة معروفة في تاريخ العبرانيين (المترجم).

★★ الجاكيات - ثورات فلاحية، شبيهة بالثورة الفلاحية الفرنسية عام ١٣٥٨ (المترجم).

كالزواج، والبدلية ثم ببساطة إلى الهرب.

إن انتفاضة الحضريين، التي بدأت بوصفها احتجاجا على التجنيد، والتي انضم اليها فلاحو الأرياف المجاورة والبدو، قد تحولت إلى انتفاضة معادية للأتراك. وكانت هناك خطة تفصيلية للانتفاضة المسلحة موضوعة سلفا في اجتماعات سرية، وهدفها القضاء على الأوساط البيروقراطية والعسكرية التركية وتسليح الشعب، ولو انه، كما كان عليه الحال في الحركات الشعبية السابقة، لم يكن ثمة برنامج سياسي. وقد ظهرت في مجرى الانتفاضة فكرة اقامة سلطنة عربية، ويتحدث عنها مخطوط «حول الأحداث الجارية في حلب» على النحو التالي: «لقد جهر بعض الناس الذين لايحسنون تقدير الأمور بأن السلطان عبد المجيد سلطان تركي لاعربي وأنهم بحاجة إلى سلطان عربي أصيل. بل لقد اختاروا أحد الأشقاء الوجميين (وجم - زعيم قبيلة بدوية، انضمت إلى الانتفاضة - المؤلف)، وأرادوا أن يجعلوا منه سلطانا»[٢٤٧، ١٨٥١، العدد ٥١، ص ٢٠٤]. وهنا، ربما كانت هذه هي المرة الأولى التي تدل على تنبه الوعي القومي بين الشعب.

وفي سنتي ١٨٥٩ - ١٨٦٠ عمت الانتفاضة الفلاحية لبنان من جديد. وقد نشأت، كما في السابق، عن النير الضريبي وعسف الاقطاعيين والاستحواذ على أراضي الفلاحين. ولكن الحركة الفلاحية في هذه المرة «أخذت تتحول إلى نضال من أجل القضاء على الملكية العقارية الاقطاعية (الاستيلاء على أراضي الاقطاعيين)، ومن أجل الغاء كافة الضرائب، ومن أجل المساواة في الحقوق بين الفئات والغاء الامتيازات الاقطاعية» [٧٣، ص ٣٧]. وأخلت المفاهيم العتيقة مكانها لمفاهيم جديدة. فأدرك الشعب استحالة الموافقة على وضع كهذا يميزه (حسب تعبير أحد المشتركين في الانتفاضة) «أن الفلاح وكل ما يقتنيه ملك للشيوخ» وأن «أحقر فرد من آل الخازن (كبار اقطاعيي كسروان - المؤلف) يمتهن أبرز انسان من الشعب» [١٤٩، ص ٧٢] ويدل على ذلك أيضا قرار ممثلي أرياف كسروان التي عمها التذمر، والذين قرروا في أكتوبر ١٨٥٨ «رفع راية الانتفاضة ضد الشيوخ» و«القضاء على سيطرتهم»[٩٦، ص ٢٧٠].

وتشير إلى تطور سيكولوجية الفلاحين الاجتماعية رسالتهم التي بعثوا بها إلى رئيس الموارنة البطريرك بولس مسعد في خريف ١٨٥٨، والتي قالوا فيها، في معرض تشكيهم من عسف الاقطاعيين، إنهم كانوا يلزمون جانب السكينة حتى ذلك الحين مراعاة لذكرى أسلافهم (أسلاف الشيوخ - ز. ل.). الا «أننا... ندرك الآن أن الماضي لاشيء بالمقارنة مع الحاضر والمستقبل ولهذا لا يمكننا احتمال ما لا يحتمل» [١٤٩، ص ١٦٨].

وفي هذا الصدد، تسترعي الانتباه أيضا المطالب التي طرحها سكان جملة من القرى في رسالة بعثوا بها إلى مسعد في ديسمبر ١٨٥٨: ان الميري يجب أن يدفعه «الكبار والصغار على حد سواء» ولا يجب على الشيوخ أن يحملوا الناس ولو «بارة»★ واحدة من ضريبة الميري عنهم، وينبغي الغاء كل الاتاوات غير القانونية التي يفرضها الشيوخ. ويجب إبطال كل الفروض والهبات المقررة نحو الشيوخ. وأخيرا ينبغي ازالة امتيازات الشيوخ الذين لايؤدون وظيفة (اجتماعية) خاصة والذين ينظرون اليهم بوصفهم «اناسا عاديين، من الممكن أن يتعرضوا للعقاب اذا ما اصبحوا غير عادلين ازاء الناس» [نقلاً عن: ١٨٩، ص ٦٣]. وفي أواخر الخمسينيات «أخذ الرعية يناقشون حالتهم ويقولون إنهم تحولوا إلى عبيد للمقطعين (الاقطاعيين- المولف) وانهم لاصوت لهم ولاحق في الإدلاء برأيهم في أي شيء»[١٤٩، ص ٧٢]. وطالبوا بان «يكون مقام الشيوخ مساويا لمقامنا (الفلاحين) في كل شيء بلا استثناء» [١٤٩، ص ١٧٨]. فهل يجوز والحالة هذه أن نوافق على رأي شوفالييه، الباحث الفرنسي في تاريخ الحركات الفلاحية في لبنان، والقائل بان طانيوس

★ البارة - وحدة نقدية تركية (جزء من أربعة آلاف جزء من الليبرة) - المترجم.

شاهين (١٨١٥ - ١٨٩٥)، الحداد الريفي وزعيم ثوار كسروان من الفلاحين في سنة ١٨٥٩، لم يتسن له تجاوز تصورات «الجاكية» الاجتماعية؟.. وبالرغم من ان هذه التصورات كانت، كما يبدو، هي الوحيدة الاقرب إلى فهم الفلاحين اللبنانيين في ذلك الوقت، فإن الشعب قد تجاوز أطرها.

وأقام الثوار أجهزة لسلطتهم في كسروان عام ١٨٥٩ شبيهة بمجالس العشرينيات والأربعينيات الشعبية. بل إن شاهين كان يتخذ، بالاضافة إلى ذلك، قرارات باسم «حكومة الجمهورية» [١٤٩، ص٨٧]. ومع ذلك فان هذا لايزيد على كونه عنصرا من عناصر النزعة الجمهورية. ولئن كان الفلاحون قد تصرفوا بشكل ثوري فإنهم لم يكونوا يفكرون بعد تفكيرا ثوريا. أما نزعتهم الديمقراطية فيبدو أنها كانت، من ناحية، انعكاسا للأفكار المشتركية لدي الفلاحين الذين كانوا يبتون في شئونهم الداخلية في اجتماع عام، ومن ناحية أخري، كانت هذه الأفكار تسوغها متطلبات النضال المعادي للاقطاعية وتجربته السابقة. إلاّ أن الشعب في هذه المرة يفتش عن حاكم مثالي ويسعى إلى الحد من عسف الشيوخ «إن أي انسان، كبيراً كان أم صغيراً لن يكون مسرورا، إذا استبدت به كل عائلة (الاقطاعي) على تعدد أفرادها»[٩٦، ص ٢٦٨]. ولئن تولى مقاليد الحكم واحد من بينهم★ «فستكون له السلطة وسيتمتع بالسيادة، وسيكون شخصا موهوبا، يتمتع بالمعارف، ويحب السلام والوئام ويميل بطبعه إلى العدالة ويكره الرشوة..»[٩٦، ص ٢٦٨]. وقد طالب سكان كسروان في رسالتهم إلى البطريرك مسعد (ديسمبر ١٨٥٨) (التي أسلفنا الاشارة اليها) بأن يحكمهم علي أساس من العدالة مأمور واحد يعتمد على مساعدين ينتخبهم السكان [١٤٩، ص ٨٤] (ألا فلننتبه: ينتخبهم السكان!). كانت تلك ظاهرة جديدة من حيث الجوهر: طرح مطلب سياسي ملموس بتجريد الشيوخ من سلطتهم الاقطاعية. وينبغي القول بأن الشعب كان يعلق أمانيه على «**التنظيمات**»، فقد كان يفهم الأمر السلطاني الخاص بالمساواة في الحقوق بالنسبة إلى الطوائف الدينية على أنه وثيقة تتعلق بالمساواة الاجتماعية والحرية السياسية: «إن الباب العالي.. قد أنعم بالمساواة الشاملة والحرية الكاملة» [١٤٩، ص ١٦٢](٧). لقد أصبح الشعب على درجة كافية من التطور تمكنه من وعي حالة استعباده واستيعاب مفهوم «المساواة الاجتماعية» وطرح مطالب تتفق مع هذا المستوى من الوعي.

وقد تورط سكان لبنان في مذبحة دينية في مجرى الانتفاضات الشعبية المعادية للاقطاع. وكانوا من الناحية الدينية ينقسمون بدرجة متساوية تقريبا إلى مسيحيين ومسلمين. وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر لم يرد ذكر لمظاهر خطيرة تدل على وقوع مذابح بين المسلمين والمسيحيين في المناطق المختلطة من الناحية الدينية، كحلب ولبنان وفلسطين. كتب بازيلي فقال: «إن الشيع المسيحية والطوائف المحمدية المختلفة لم تنعم في أي مكان من الشرق بالتسامح والسلام الداخلي» (اللذين نعمت بهما في لبنان - ز. ل.) [٣١، ص ٢٦٥] فضلا عن أن المصالح المشتركة كانت تؤالف بين الفلاحين المنتمين لديانات مختلفة. فقد خاض الفلاحون الموارنة والدروز في لبنان في سنة ١٨٢٠ نضالات مشتركة ضد مضطهديهم، بينما التف الاقطاعيون حول الحاكم اللبناني، الأمير بشير، بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية.

ونجد في أحد النداءات التي تعود إلى زمن الانتفاضة المعادية للحكم المصري، فيما بعد، نداءً موجها «إلى الشعب المسيحي» و«إلى الشعب الدرزي» لخوض النضال المشترك. ومعروف كذلك يمين وحدة الأعمال الذي حلفه المسيحيون والدروز والمتاولة والمسلمون في قرية انطلياس.[أنظر: ٧٢، ص ٦٦] الا أن الوضع تغير تغيراً حادا في الخمسينيات.

★ أي من بين الشعب (المترجم).

ويعود ذلك بدرجة غير قليلة إلى التغيرات التي جرت في وضع سكان سوريا المسيحيين ووعيهم، تحت تأثير عدة عوامل: منها نضال سكان اليونان المسيحيين الذين ظفروا بالاستقلال عن تركيا المسلمة، وحالة التسامح الديني بل وحسن الالتفات إلى المسيحيين، إلى حد معين، في زمن الاحتلال المصري[٨]، واعلان المساواة بين الطوائف الدينية في تشريعات الخط الشريف سنة ١٨٣٩ والخط الهمايونى سنة ١٨٥٦.

وفي الظروف الجديدة التي تشكلت بحلول سنة ١٨٦٠، لم يعد السكان المسيحيون للمناطق الخاضعة للاقطاعيين الدروز على استعداد لتحمل النير، خاصة وأنه نير يصدر عن أشخاص مختلفين عنهم في العقيدة. وكان من شأن نجاح الفلاحين الثائرين في كسروان أن حفز الموارنة على الثورة على الاقطاع الدرزي. وكانت انتفاضة الجماهير الشعبية المعادية للاقطاع مبدأ أحداث المذبحة الدرزية - المارونية الدامية التي أعقبتها.

وفضلا عن ذلك فإن دسائس الدول الكبرى، ومراهنتها على مختلف الطوائف الدينية في الصراع على النفوذ في سوريا وتطلع الحكومة التركية إلى توطيد سلطتها في البلاد، متغاضية على أقل تقدير عن اتساع النزاع بين الديانات، قد حولت سوريا وخاصة لبنان لمدة طويلة إلى بؤرة للعداوة بين المسيحيين والمسلمين.



إن أحداث الفترة الممتدة من العشرينيات إلى الأربعينيات في لبنان تشهد بدرجة كافية على انخفاض مستوى الوعي السياسي لدى الجماهير الشعبية التي كانت لاتزال تنادي، لابتغيير النظام السياسي والاجتماعي وانما بمجرد تخفيف التبعية الاقطاعية القائمة. أما في الخمسينيات، فإن مفاهيم الشعب السياسية تبين حدوث تغير نوعي: فالانتفاضات العفوية تزداد تنظيما، ومطلب الغاء الامتيازات الاقطاعية يطرح طرحا واعيا. هذا بالاضافة إلى أن الطبقات الشعبية الدنيا تبدأ في فهم المغزي العملي لشعاري الحرية والمساواة، سابقة بذلك الانتلجنتسيا العربية - الليبرالية والمستنيرة، ذلك أن المنورين العرب في القرن التاسع عشر، لم ينوهوا بالجمهورية ولو مجرد تنويه كما لو يطرحوا مسألة الغاء الامتيازات المراتبية. وقد أدخل الشعب اللبناني في مفهومي «الحرية» و«المساواة» محتوى اجتماعيا أكثر تحديدا. ولكن الظروف في ذلك العهد لم تكن قد أنجبت بعد امكانية موضوعية لاستبدال نمط آخر للعلاقات الاجتماعية بالنمط الاقطاعي، ومن ثمة كان غياب البرامج السياسية الراديكالية الواضحة مسألة طبيعية.

أما مساعدة الانتلجنتسيا العربية للحركة الشعبية فقد كانت تافهة. وكان ضعف المثقفين شديدا في منتصف القرن. ومن الصعب الآن أن نحدد الدور الحقيقي للانتلجنتسيا العربية في الحركة الشعبية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، نظراً لقلة المواد التي بين أيدينا. على إننا لو أصدرنا حكما بالرجوع إلى رسائل الفلاحين وبياناتهم وشكاواهم، لتبين لنا أن كاتبيها كانوا على الأرجح اناسا لاشك في تعمقهم في المسائل الدولية ومعرفتهم بأحداث الماضي القريب.

## المهدية

كانت الحركة الشعبية المعادية للاقطاع في سوريا تتميز بطابع علماني أساسا. وكان العنصر الديني فيها تافها وثانويا. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن مصر[٩]. على أن الاحتجاج الاجتماعي فى ظروف سيطرة العقيدة الاقطاعية كان يتخذ فى بعض الأحيان مظهرا دينيا. ومما يسترعي الانتباه في هذا الصدد رواج فكرة المهدية.

والمهدي شبيه بالمخلص اليهودي والمسيحي. وكان الناس الرازحون تحت العنت الاقطاعي وانعدام العدالة، يتمنون ظهور المهدي الذي يخلصهم من عذابهم ويفتح طريقا لهم إلى حياة سعيدة. ولئن كان المهدي ضرورياً للشعب، فقد أنجبه. وكلما كان الاضطهاد الذي تتعرض له الجماهير شديدا، كلما ازدادت حرارة حنينها لظهوره وتوطد اصرارها على تأييد المهدي الجديد، القادر وحده على بعث «الاسلام الصحيح» وتثبيت أركان العدالة. وطوال القرن التاسع عشر، كانت تتفجر في البلدان العربية بشكل عرضي انتفاضات شعبية تحت لواء المهدية. كتب كلوت بك فقال: «من المعروف انه في زمن الحملة الفرنسية فان بعض الدجالين، ومن بينهم المهدي الذي طبقت شهرته الآفاق، تسني لهم حشد بضعة آلاف من الفلاحين المشعوذين ضد جيش نابوليون» [٤٩، الجزء ٢، ص ٨٥].

وفي سنة ١٨٢٤، تفجرت في مصر انتفاضة فلاحية كبرى، كان السبب فيها هو الجور والعنف. قال ج. بلاتا، الضابط الفرنسي، الذي كان يعمل مع جيش الباشا، والذى عاصر الأحداث، إن «الفلاحين هبوا استجابة لنداء شيخ أعلن نبوته وخروجه على الباشا... وتألب ثلاثون ألف فلاح في إسنا، متوعدين محمد علي باشا بالموت، وكان عددهم يتزايد لدى كل خطوة يخطونها» [٢٢٢، ص ص ٤٤ – ٤٥].

وعن ذلك يكتب كلوت بك (والحق ان الشهود يختلفون في تاريخ الانتفاضة) الذي يذكر، خاصة، سبب الانتفاضة المباشر: «في سنة ١٨٢١ نشب في مصر العليا تمرد على درجة كبيرة من الخطورة شمل المنطقة الممتدة من اسنا إلى اسوان. وكان السبب فيه هو التجنيد في صفوف القوات النظامية، وقد تزعم الانتفاضة شيخ يدعي أنه موحى اليه» [٤٩، الجزء٢، ص ٨٥].

وفي افريقيا الشمالية، وخاصة في الجزائر، كان كثيرون من زعماء الانتفاضات الشعبية ضد المستعمرين الفرنسيين، يستخدمون فكرة ظهور المهدي. أما ايمان الشعب بالمهدي فانه لم يكن يهتز على الرغم من الاخفاقات والهزائم التي كان الثوار يمنون بها والتي لم يكن ثمة بد منها.

وكانت حركة ١٨٨١ – ١٨٨٥ المهدية واحدة من أهم الحركات الشعبية التي لعبت دورا خطيرا في تاريخ السودان[١٠]. [أنظر عنها ٧٤ ؛ ص ٢٠٥] وكانت تمثل رد فعل من جانب السودانيين على العبء الضريبي الفاحش وجور الموظفين الأتراك – المصريين. فقد كان يكفي أن تظهر فكرة قادرة على توحيد وتحريك سكان مدن وقرى السودان المطحونين والبدو المحبين للحرية، وفتح آفاق مصير أفضل، أمامهم، حتى يتحول سخط السكان إلي كره، ويؤدي إلى نضال اجتماعي وسياسي ،وقد اتخذت مثل هذه الفكرة في السودان شكل المهدية.

ومن المناسب أن نطبق على سودان ذلك العهد ملاحظة ف. انجلز. «لقد كانت مشاعر الجماهير تتغذى بشكل استثنائي غذاء دينيا. ولذا فمن أجل استثارة حركة عاصفة، لم يكن ثمة بد من تقديم مصالح هذه الجماهير الخاصة لها في ثوب ديني [١٢، ص ٣١٤]».

وقد قاد الانتفاضة محمد أحمد (١٨٤٣ - ١٨٨٥) الواعظ الاسلامي، الذي ينحدر من صفوف الشعب، والذي أعلن نفسه مهديا.[١١] وكان وعي الناس مهيئا لذلك. فقد كانوا يتحينون ظهور من ينقذهم من عذابهم. وقد عم أرجاء السودان خبر يقول إن زعيم طائفة السنوسيين قد تنبأ عندما وافاه الأجل بظهور المهدي في غرة رمضان سنة ١٣٠٠ هجرية (١٨٨٢) [٢٦٠، المجلد ٤، ص ٦٤٤].

وقد دعا المهدي إلى إلغاء الضرائب ماعدا الزكاة والعشر اللذين أمر بهما القرآن[١٢] [٢٠٥ ، ص ١١١]، وإلى المساواة الشاملة التي كان الفلاحون يحلمون باستعادتها (المساواة المدنية، وجزئيا، مساواة التملك، والمساواة في التقشف، التي يرون انها كانت قائمة في عهد الاسلام الأول).

وقد أخذ المهديون الكثير عن الحركات الاسلامية التطهرية التي سبقتهم كالموقف من الشعائر الدينية والتطلع إلى استعادة «طهارة» الاسلام الأولى وتربية أفراد الطائفة في روح الزهد والامتناع عن التدخين ومعاقرة الخمر، وعن التبرج والاستماع إلى الموسيقي وما إلى ذلك[١٣]. وكان ف. انجلز قد حدد جوهر مثل هذه الظاهرة، إذ كتب بوجه خاص في معرض تحليله لمنشأ الانتفاضة الفلاحية الكبرى التي نشبت في المانيا في القرن السادس عشر، فقال: «إن هذه الصرامة النسكية في الأخلاق، وهذه الدعوة إلى الامتناع عن كل مباهج الحياة ومسراتها، إنما تعني، من ناحية، طرح مبدأ المساواة الاسبرطية ضد الطبقات السائدة، وتعتبر، من ناحية أخرى، مرحلة انتقالية ضرورية لاتستطيع فئات المجتمع الدنيا أن تتحرك دونها أبدا» [١١، ص ص ٣٧٧ - ٣٧٨].

وكان المذهب الذي دعا إليه المهدي غلافا ايديولوجيا استتر خلفه احتجاج الفلاحين والحرفيين والبدو والتجار السودانيين على النير الاقطاعي والاستعماري، الذي كان يتجسد أساسا في التسلط المصري- التركي وأعمال المستعمرين الانجليز. وبهذا الشكل، فان الانتفاضة المهدية (حركة الفلاحين الذين كانوا يريدون أن يقيموا على الأرض الجنة الفلاحية التي شهدتها الأزمنة الغابرة والتي كانوا يضفون عليها صفات مثالية) كان لها طابع الحركة القومية التحررية الواسعة. وقد طرح شعار ازالة النير التركي- المصري بوصفه شعارا سياسيا أساسيا. وأعلن المهدي أنه الامام الثاني عشر، وسمى أنصاره بالدراويش. وأكد بكل السبل قربه من النزعة الشيعية. وهو ما لاشك في أنه كانت له أهمية جوهرية، إذ كان المصريون والأتراك سنيين. وقد دعا الشعب إلى تطهير العالم من الفجور والانحلال والوقوف من أجل ذلك ضد الكفار والعمل على توحيد العالم الاسلامي كله تحت سلطته.

بيد أن المهديين، الذين هبوا ضد النظام القائم، لم يكن بوسعهم استبدال نظام جديد به. فلكي يتمكنوا من ذلك، كان عليهم أن يأتوا بأسلوب انتاج جديد، ثم إنه لم تكن ثمة أية ظروف لبناء مجتمع لايعرف استغلال الانسان للانسان. بل إن الثوار كانوا لايتخيلون دولة لاسادة فيها ولاعبيد، وكانوا فقط لا يريدون أن يضطهدهم غرباء. وكانوا يتطلعون إلى تقيد حدود الاضطهاد. أما أوساط المهديين القيادية، التى جاءت أساساً من صفوف عامة الشعب، فقد انحطت واستحوذت على امتيازات عديدة ذات نمط اقطاعي. وقد لاحظ ف. انجلز بهذه المناسبة «إن كل هذه الحركات التي جرت تحت غلاف ديني، إنما تعود إلى أسباب اقتصادية، بيد أنها حتى اذا ظفرت، لاتمس الشروط الاقتصادية السابقة، وهكذا يبقى كل شيء على كما كان عليه...» [١٠، ص ٤٦٨].

وإذا ما قارنا الحركات الفلاحية في لبنان بالانتفاضات المهدية في مصر والسودان، فان من السهولة بمكان أن نلاحظ خاصية مهمة توكد الطبيعة التقدمية للأولى. فالفلاحون اللبنانيون، في صراعهم مع الاقطاعيين من أجل حقوقهم، قد وصلوا إلى حل المهمة التاريخية التي لم تتمكن الانتفاضة المهدية في السودان من حلها، ولم تطرحها على نفسها. إذ مهد نضال فلاحي لبنان لانتصار العلاقات الرأسمالية الجديدة

والنظام الاجتماعي الجديد. وبهذا كانت حركاتهم التحررية حركات ثورية، خلافا للأحداث السودانية. وتفسير ذلك أن مستوى التطور الاقتصادي ووضع العلاقات الاجتماعية في السودان كانا أكثر تدنيا بالمقارنة مع لبنان.

إن انتفاضة المهديين في السودان لم تتجاوز من حيث جوهرها اطار الحركات الشعبية والحروب التحررية المميزة للعصر الاقطاعي. على أن فكرة ظهور المهدي قد استخدمت من جانب البورجوازية المسلمة أيضا في بعض الأحيان كسلاح في النضال من أجل توطيد مواقعها.

وينطبق هذا أيضا بدرجة معينة علي البهائية، وهي تخريج كوزموبوليتي اسلامي، صادف في أواخر القرن الماضي رواجا معينا في العراق وسوريا ومصر (أنظر عنه، مثلا، الحسني [٩٩] حيث ترد أيضاً ترجمة عربية للنصوص الأساسية المقدسة عند البهائيين). وقد لقيت دعوات البهائيين العلنية رواجا كبيرا وليس فقط في عكا التي أبعد اليها رئيس هذه الطائفة الدينية في سنة ١٨٦٨. والبهائية، شأنها في ذلك شأن البابية القريبة منها، ترتكز على مذهب الباب - علي حسن الشيرازي (١٨٢١ - ١٨٥٠) الذي أعلن نفسه مهديا ووسع نشاطه في ايران. وفي مذهب الباب المعروض كلياً على شاكلة القرآن- «البيان» («الوحى»)، يولي مؤسسه انتباها كبيرا للبرهنة على فكرة المساواة الشاملة بين الناس. وقد وجد جوهر هذا المذهب المعادي للاقطاع انعكاسا له في المطالب المتعلقة بالمشكلات الضريبية والربا والنظام النقدي وفي المطالب المتعلقة بتطوير التعليم.. الخ.

وقد أسس طائفة البهائية تلميذ الباب، بهاء الله [١٤] ميرزا حسين علي (١٨١٧ - ١٨٩٢) الذي أعلن نفسه «مواسيا»، مهديا من نوع خاص. أما المبادئ الاثنى عشر، الكامنة في أساس مذهب البهائية، فهي لا تتميز باتجاه ديني - صوفي، بقدر ما تتميز باتجاه أخلاقي، اجتماعي ،وسياسي ذي ميل صوفي.

وكان البهائيون يدعون لفكرة وحدة الانسانية، باعتبارها الأساس المشترك لكل الأديان، منادين بابداء أكبر قسط من التسامح من أجل ديانة عالمية واحدة. وكانوا يؤكدون ضرورة انشاء محكمة عالمية ولغة عالمية، الأمر الذي لابد له - في رأيهم - من أن يساعد على توحيد الانسانية، إذ أن الجوهر السياسي لهذه المبادئ ينفي النزعة القومية («من يحق له الفخر ليس من يحب الوطن، وإنما من يحب العالم كله») [١٧٠، ص١٠٠]. وإذ تشجب البهائية أي موقف ضد السلطات، تنادي بتأييد النظم السياسية في البلدان التي يقطنها البهائيون[١٧٠، ص١١١]. وهذا مظهر من مظاهر رجعية البهائية من الناحية السياسية.

وفي المسائل الاجتماعية يظهر البهائيون بدرجة معينة كأنصار للرقي البورجوازي. إذ تدعو مبادئ البهائية إلى التوفيق بين الدين والعلم («يجوز الالمام بكافة المعارف والفنون، إذا كانت معارف وفنونا نافعة، وتشكل عاملا من عوامل رقي عباد الله»)[١٧٠، ص ١١٤]، ونشر التعليم («الكلمة السامية تأمر بتعليم الأطفال وتربيتهم - بنين وبنات»)[١٧٠، ص ص ١٠٠ - ١٠١].وتؤكد البهائية على المساواة بين الرجل والمرأة وتنهي عن الحروب، وتعكس التطلع إلى حل بعض المشكلات الاقتصادية.

وقد تخلى بهاء الله عن كثير من عناصر البابية الديمقراطية، إذ برر ضرورة الملكية الخاصة ووجود التفاوت الاجتماعي [١٥]. بيد أن ما اجتذب المحرومين إلى البهائية هو الدعوة إلى أفكار تكاد تكون مسيحية وقريبة من النزعة الديمقراطية الفلاحية مثل: «العدالة مشعل عباد الله» [١٧٠، ص١٣٢] و«ارتكاب الشر أمر لايغتفر»[٩٩، ص ص ٤٣ - ٤٤] و«مساعدة الفقراء» [٩٩، ص١١١] وما إلى ذلك.

وكانت جملة من مطالب البهائيين الأخرى مقبولة بالنسبة للبورجوازية الحضرية، مثل التأكيد على ضرورة التعليم والدعوة إلى الاشتغال بعمل نافع من الناحية الاجتماعية (١٦)، واباحة الربح(١٧)، وغير ذلك.

ويمكن أن نرى أن الكثير مما في دعوة البهائيين قريب من مذهب ل. ن. تولستوي، الذي كان الشرق على علم به في ذلك الوقت [٨٢]. وقد روى أحد الذين زاروا الشرق العربي لـ ل. ن. تولستوي في سبتمبر ١٩٠٩، أن رئيس البهائيين يتحدث في خطبه عنه بوصفه صديقا للعرب، ويثني عليه لتخليه عن ملكية الأرض لصالح الفلاحين [٨٢، ص ٤٣٣]. أما ل. ن. تولستوي فقد استحسن من ناحيته جانب البهائية الأخلاقي [١٧٥أ]

# حواشي الفصل الثالث

(١) يشير ك. ف. ڤولني، الذي زار سوريا في أواخر القرن الثامن عشر، إلى أن السبب في تزايد السكان في جبل لبنان هو صعوبة السيطرة الكاملة على هذه المنطقة الجبلية، حيث لم يكن من السهل على القوات التركية الوصول اليها، من قبل الحكومة المركزية: «... كثيرا ما سمعت أن (الفلاحين) لا يخشون ان يرسل الأغا أو الباشا جنودا لسلب البيوت واقتياد العائلات وجلد السكان، الخ...» (٢٤١، المجلد ٢، ص٦٧).

(٢) في ٣٠ مايو، كتب ك. م. بازيلي في تقرير سري بعث به إلى القنصل الروسي في اسطنبول، ا. ب بوتينيف فقال: «يمكن القول عن يقين إن سبب العصيان هو الضرائب الباهظة ومختلف القروض التي قررها الحاكم المصري، غير أن السبب الرئيسي هو خوف سكان الجبل من التعرض للتجنيد» (نقلا عن: ٧٢، ص١٠٥).

(٣) كان الاقطاعيون الذين انضموا إلى الانتفاضة يتحركون من اجل مصالحهم المغرضة. فالأمير (الذي انحاز إلى المصريين) لم يكن عدوا حقيقا للاقطاعيين اللبنانيين، الذين لم يكونوا يريدون سوي الحد بشكل ملحوظ من سلطته، لأن سياسة المركزية التي نفذها الأمير قد أدت إلى الحد من حقوقهم.

(٤) في الرسالة التي بعث بها سكان جبل لبنان إلى القنصل الفرنسي في القسطنطينية في يوليو ١٨٤٠، قال هؤلاء السكان «الذين أصابهم اليأس» من تعسفات المصريين: «لقد انتعشت في أنفسنا رغبة حارة في العودة إلى حمى الحكم الأبوي لجلالة السلطان عبد المجيد» (١٦٠، ص١٣). ولننتبه إلى كلمة «انتعشت» و«الحكم الأبوي» فالشوام، الذين ساعدوا المصريين على الاستيلاء على سوريا، بتمردهم على الحكومة السلطانية، يبحثون الآن عن حمايتها «الأبوية».

(٥) كانت هذه الفكرة غريبة على الشوام. فقد بعث المتمردون من حيث الجوهر العادة القديمة الخاصة بحل المسائل «سلمياً». وفي مجرى انتفاضة ١٨٢٠ في كسروان (شمال لبنان) تأسس ما يسمى بكومونة انطلياس، التي كانت بمثابة مجلس من ممثلي القرى الثائرة. وخلال أحداث ١٨٤٠، ظهرت «عامية» – مجلس شعبي– وجمعية للثوار، كانت تتخذ كافة القرارات أمام الملأ بعد مناقشة مفتوحة. ولم يكن في المجلس لاشيوخ ولا أمراء. فقد كان يمثل الشعب وحده (١٠٥، ص٥٣).

(٦) يمكن العثور على تفصيلات حول هذه الانتفاضة في المخطوط العربي المغفل «حول أحداث حلب»، الذي نشرت ترجمة له في مجلة «سفرنايا بتشيلا» (٢٤٧، ١٨٥١، الأعداد ٥٠ – ٥٢).

(٧) اعتمد أحد قادة الانتفاضة النشطاء، الياس منير، الذي انتخب وكيلا لمدينة زوق، اعتمد في حديثه إلي الشعب علي أن الدولة العثمانية «العادلة» لاتقبل وجود ولو «ذرة من العبودية» (٩٦، ص٢٦٨).

(٨) مع وصول المصريين إلى سوريا، تمتع المسيحيون إلى حد معين بالتساوي في الحقوق مع المسلمين في مسائل الحقوق العقارية والمدفوعات الضريبية، ورفعت عنهم القيود المهينة في الملبس وما إلى ذلك.

(٩) يتوصل إلى مثل هذا الاستنتاج، خصوصا فيما يتعلق بالفترة المملوكية من التاريخ المصري، الباحث المصري ل. عوض أيضا. (١٥١، ص٢).

(١٠) حوالي سنة ١٨٤٠ تمكنت قوات محمد علي من الاستيلاء على السودان الشرقي وحولته إلى ملكية مصرية.

(١١) في أول رسائله وبياناته الموجهة إلى الشعب، تحدث المهدي تفصيلا عن الرؤية التي رآها، عندما ألزمه النبي بخوض حرب مقدسة ضد الكفار. كما أكد أنه حفيد لابن فاطمة وعلي، بنت وابن عم النبي . ويمكن العثور على تفصيلات حول هذه الرسائل في كتاب ب. هولت (٢٠٥، ص ص ٩٨ – ١٠١).

(١٢) في حديثه إلى رعاة قبيلة البكار، الذين كانوا يشكلون نواة جيش المهديين، والذي دعا فيه إلى الانتفاضة، دعاهم المهدي إلى «ذبح الأتراك»، و«عدم دفع الضرائب» (٢٠٤، ص٧٩).

(١٣) على سبيل المثال، نجد أن البيان الذي وضعه المهدي في سنة ١٨٨٣ يحظر تعاطي التبغ وبذاءة اللسان ويحظر على النساء الظهور أمام الرجال الغرباء دون حجاب [ ٢٦٠، المجلد٤، ص ٦٨٢].

(١٤) يجرى النظر إلى بهاء الله ليس باعتباره نائباً لله على الأرض، بل باعتباره تجسيداً له.

(١٥) «يطمح كل إنسان عند بلوغه سن الرشد إلى كسب الثروة. وهى مستحسنة، إذا ما تم الحصول عليها عن طريق العمل أو المآثر» (١٧٠،ص١٥٠).

(١٦) «يجب على كل بهائي أن يشتغل بعمل ما... بعمل يكون نافعاً لك ولغيرك». ثم:«.. إن هذا يعادل العبادة الصادقة لله» (٩٩،ص١١٢).

(١٧) «وإن لم توجد الأرباح... ، التي يتمتع بها [الناس]، لتعثرت حتماً جميع الأعمال، ولارتبكت» (١٧٠، ص ص ١٠٥ - ١٠٦).

# الفصل الرابع

# الاتجاهات الأساسية للفكر السياسي
# في مصر وسوريا
## في الربع الأخير من القرن
## التاسع عشر وأوائل القرن العشرين

**الاتجاهات**: في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، اندرجت البلدان العربية بشكل متزايد النشاط في عملية تشكل السوق العالمية. واكتسبت هذه العملية طابعاً متعدد الجوانب وشاملاً. كما كانت مصحوبة، من ناحية، باتساع التوسع المالي - الاقتصادي والسياسي من جانب الدول الامبريالية، وبتغيرات في الهيكل الاجتماعي - الاقتصادي، وبتغلغل المدنية البورجوازية الغربية في حياة المجتمع التقليدي. وكانت مصحوبة، من ناحية أخرى، بنشأة أو بتعزز الحركات القومية في كل مكان.

وكانت المهمة التاريخية الرئيسية أمام شعوب البلدان العربية الأكثر تطوراً تتمثل في التغلب على التخلف الاقطاعى وكسب الاستقلال القومي. أما الخط العام لتطور الفكر الاجتماعي - السياسي فكان يسير في اتجاه تشكل ايديولوجية بورجوازية ووعي قومي. وفي كافة مجالات الحياة الايديولوجية، كان النضال يتسع بين «القديم» الذي يرمز إلى النظام القائم منذ القدم - أي بين مفاهيم وأفكار المجتمع الشرقي بل والاسلامي بشكل خاص - وبين «الجديد» - أي الظروف والعادات والمؤسسات، التي تستجيب لمفهوم الحاضر، والرقي، والمرتبطة بالثقافة الغربية في الأغلب. وكانت العناصر المتقدمة في المجتمع العربي مضطرة آنذاك، بشكل لم يسبق له مثيل في أي وقت من الأوقات، إلى حل مسألة درجة ضرورة وامكانية الجمع بين نزوعها إلى التقدم والاحتفاظ بالنظام الحياتي والقيم الثقافية المألوفة.

وأولت هذه العناصر اهتماماً من الدرجة الأولى لنشر المعارف العلمانية والدعوة لمنجزات العلم والتقنية، ونقد التقاليد العتيقة، واعادة النظر في المفاهيم الاسلامية بما يتماشي مع روح العصر. وأصبحت مشكلات الأخلاق والتربية وتحرير المرأة مثار نقاش حيوي. وكانت مسائل الحياة السياسية تتميز بأهمية خاصة. وقد أدى التبرم من ظروف الحياة إلى إثارة اهتمام خاص بمشكلات سلطة الدولة، التي كانت مسألة رفاهية الرعايا ترتبط بها ارتباطا تقليديا. ولقيت أفكار الحرية ونظريات النزعة الدستورية والنزعة البرلمانية في السبعينيات والثمانينيات انتشاراً واسعاً بين صفوف الانتلجنتسيا، خاصة في مصر. وبرزت مواقف معادية للأتراك عداء حاداً. وفي حل مسائل الحياة الاجتماعية، أظهر الايديولوجيون العرب نزوعا واعياً إلى استعارة وتمثل منجزات الثقافة الغربية وأشكال النظام السياسي الأوروبية. وكان الظرف الاجتماعي البورجوازي جذاباً بوجه عام بالنسة للغالبية منهم، فقد كانوا يميلون عادة إلى اضفاء السمات المثالية عليه، كما كانوا يحلمون بأن يحذو تقدم شعوب الشرق حذو أوروبا، وكان بعض المسيحيين السوريين من أكثر دعاة التمثل بالغرب تطرفاً. ولكن «حراس» النظام القديم أنفسهم كانوا يقرون أحياناً بضرورة

استعارة عناصر من الثقافة الأوروبية.

إلاَّ أن المسألة القومية كانت تتصدر الحياة الاجتماعية شيئا فشيئا. وبالنسبة لشعبي سوريا ومصر، كانت الحرمانات الاجتماعية والتخلف الاقطاعى والنير السياسي مرتبطة بالحكام على اختلاف مراتبهم. كان الأتراك، يسيطرون على سوريا. أما في مصر فقد كانت الأوساط الحاكمة والدوائر المميزة تتألف من الأتراك والشراكسة والألبان - غير المصريين، ومن الانجليز، اعتبارا من سنة ١٨٨٢. وفي هذه الظروف، اكتسب الاحتجاج الاجتماعي والسياسي مسحة المواقف القومية.

وغالبية العلماء العرب والغربيين، الذين درسوا مشكلات النزعة القومية، لاينظرون إلى النزعة القومية إلاَّ بوصفها مرحلة في تطور وعي الشعب، دون أن يميزوا جوهرها الطبقي. وفي أحسن الحالات يتحدثون عن ذلك مجرد حديث عابر دون ان يربطوا النزعة القومية بمشكلات الصراع الطبقي.(١).

ولذا، تبدو لنا غير مبررة، مثلا، تأكيدات دودويل، صاحب المؤلف المعروف «مؤسس مصر الحديثة»، التي يذهب فيها إلي أن النزعة القومية لم تظهر في البلدان العربية الا في عشرينيات القرن العشرين، «فقط بفضل التأثير الغربي، وانتشار التعليم، والصحافة المبسطة. وقبل كل شيء، بفضل التطور غير العادي لوسائل الاتصال» [١٩٢، ص ١٢٨]، وهذا بالرغم من أن العوامل المذكورة قد ساعدت، دون شك، على انتشار « الروح الأوروبية» بين العرب، تلك «الروح» التي أدت، بشكل حتمي، إلى تحويل الانتفاضات العفوية إلى حركات قومية وديمقراطية.

أما هـ. كون، المنظر البورجوازى للنزعة القومية، الذى أكد - وهو على حق تماما - أن النزعة القومية «نتاج لتطور عوامل اجتماعية ومادية في مرحلة تاريخية معينة»[ ٢١٣، ص ٦]، والذي ربط ظهور النزعة القومية بظهور «الفئة الثالثة» وتطورها[٢١٣، ص ٤]، ينتهى به الأمر فى مجرى النقاش، إلى فصل النزعة القومية تماما عن أساسها الاجتماعي، مضفياً عليها صفات «الفكرة الخالصة» ومؤكداً تأثير هذه الفكرة الضخم على تطور المجتمع الانساني، وهكذا يكتب فيقول: «إن الأمة الأمريكية اسستها فكرة، فكرة قومية» [٢١٣، ص ٣٣٤]، وأن النزعة القومية في افريقيا وآسيا وليدة انتصار اليابان في الحرب مع روسيا [٢١٣، ص ص ٦٢ - ٦٣]. وهو يرى، بالاضافة إلى ذلك، أن تغير الحالة الاقتصادية في بلدان الشرق الأدنى يعتبر نتيجة لنمو الوعي القومي[٢١٤، ص ١٥٩]، كما يعبر عن هذه الفكرة «صعب»، صاحب أحد المؤلفات الحديثة عن النزعة القومية العربية («الاتحاديون العرب»)، والذي يري أن التصنيع والتغيرات الاقتصادية في أوروبا وروسيا واليابان كانت مصاحبة فقط للنهضة القومية، ولكنها لم تكن كامنة في أساسها [٢٢٧، ص٢١١].

على أن تطور الأشكال الحديثة للنزعة القومية، التي تعتبر أحد مظاهر الوعي الاجتماعي في فترة النضال القومي - التحرري، يمكن النظر اليه في سوريا ومصر بوصفه المحتوى الرئيسي لعملية نشأة الايديولوچية البورجوازية وتثبيتها بوصفها ايديولوچية سائدة.

وبقدر ما أن ظهور العناصر البورجوازية وفئة الملاك العقاريين الليبراليين المتبرجزين كان نتيجة للتطور الاجتماعي بقدر معين، ذلك التطور الذي كان يتميز بميل إلى تأكيد نظام اجتماعي - سياسي بورجوازي وتعزيزه، فبهذا القدر أيضا كانت تلك العناصر والفئات لا تستطيع النمو دون التوصل إلى إحداث تغييرات في مؤسسات المجتمع الاقطاعي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ،وما إلى ذلك، ودون التطلع إلى السلطة السياسية في أطر سياسة معينة. وفي هذا السياق، فبسبب عدم تطور العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية في

سوريا ومصر، نشأ ادراك ضرورة إحداث تحولات على أساس بورجوازي إلى حد كبير، كما ذكرنا، لأن التناقض بين مستوى تطور القوى الانتاجية والعلاقات الانتاجية القائم في هذين البلدين ومستوى التطور العالمي، كان يتكشف «ليس في الأطر القومية المحددة، وإنما بين الوعي القومي المحدد وممارسة الأمم الأخرى». وقد فهم الناس المتقدمون بشكل ممتاز تفوق التقدم التقني والعلمي، الذي حققه الغرب(٢)، وحفزهم هذا إلى السعي من أجل التمتع بالخيرات المادية والروحية التي يتمتع بها الغرب. ومادامت سيطرة البورجوازية غير ممكنة في أي بلد دون استقلال قومي، فان النزعة القومية تبدو مستحيلة دون فكرة التحرر القومي. وفي مجرى النضال القومي، وخاصة في مراحله الأولى، لايبرز جوهر النزعة القومية الطبقي للعيان. ولما كان «وعي ارتباط... النضال السياسي باساسه الاقتصادي يضعف، بل ويغيب تماما أحيانا»[١٢، ص ٣١٢]، فعادة ما يتوارى الطابع الطبقي للشعارات والصيغ القومية ويكتسب بعضها صفة «العمومية». وتبرز النزعة القومية في مظهر ايديولوجية كل الشعب. وفي مقابل التناحر الطبقي الواقعي تظهر الفكرة الميثولوجية عن انسجام المصالح الطبقية والحاجة الفعلية إلى توحيد قوى الشعب من أجل التحرر من النير الدخيل أو الأجنبي. وتبرز النزعة القومية، التي تتميز على المستوي المعرفي بمفهوم مفرط عن جوهر الأمة، بوصفها أحد الأشكال لوعي الشعب السياسي. وينشأ فصل ظاهري للفكرة عن محتواها الطبقي. وفي هذا السياق، يؤدي ضعف التمايز الطبقي للمجتمع في البلدان العربية، عندما كانت البورجوازية لم تميز بعد مصالحها عن مصالح الشعب بأسره، يؤدي ذلك الضعف إلى تشديد هذه الخاصية. وقد تميزت النزعة القومية البورجوازية في البلدان العربية في العصر الحديث بأهمية بارزة بالنسبة لتطور المجتمع العربي. وثمة تأكيد على أهمية النزعة القومية عند الأمم المضطهدة في برنامج الحزب الشيوعي السوفيتي ويرد على النحو التالي: «إن الماركسيين اللينينيين يميزون بين النزعة القومية عند الأمم المضطهدة (بفتح الهاء) والنزعة القومية عند الامم المضطهدة (بكسر الهاء). ففي قومية الأمم الأولى يوجد محتوى ديمقراطي عام موجه ضد الاضطهاد. والشيوعيون يؤيدونه، إذ يرون انه مشروع من الناحية التاريخية، في مرحلة معينة، وهو يظهر في نزوع الشعوب المضطهدة إلى التحرر من النير الامبريالي، وإلى الاستقلال القومي وإلى النهضة القومية» [٢٨، ص ٤٧].

وبسبب الظروف الخاصة للتطور التاريخي في القرن التاسع عشر، فقد تطور الوعي القومي في سوريا ومصر بشكل متباين. ففي كل بلد من هذين البلدين، كانت توجد الأنظمة السياسية والادارية والأشكال المميزة للاضطهاد القومي. وأفرزت الظروف المتباينة تاكتيكا متباينا للقوى القومية. وهكذا، فالدوائر التقدمية السورية، التي لم تكن تعاني من نير الدول الأوروبية الاستعماري، قد اعتمدت على هذه الدول، في سعيها إلى التحرر من السيطرة التركية. أما في مصر، في المقابل، فقد علق القوميون آمالهم، بوجه خاص، على السلطان التركي في نضالهم ضد المستعمرين الانجليز. وأدى هذا، على الصعيد الايديولوجي، إلى افراز نزعة قومية محلية (مصرية وسورية) وأيضا نزعة قومية كبري (القومية العربية أو الجامعة العربية).

وكان الاتجاه الأول يتمثل في إنشاء دول ذات سيادة في اطار بلدان عربية منفصلة. أما الاتجاه الثاني فيتمثل في انشاء دولة عربية في الأطر الجغرافية لجزء من وحتى لكل الوطن العربي. وكان تطور النزعة القومية المحلية يعكس في نهاية الأمر عملية تشكل الأسواق الداخلية في نظام الاقتصاد العالمي وتكامل الشعوب العربية في أمم. أما فيما يتعلق بالنزعة القومية العربية، المبنية على تصور العرب بوصفهم شعبا واحدا، فقد كانت مدعوة، في بادئ الأمر، إلى أن توحد تحت رايتها عرب الجزء الآسيوي من الدولة العثمانية، وكافة الشعوب العربية فيما بعد، بما فيها الشعوب غير المرتبطة بالشعوب الأخرى من حيث وحدة الأرض والتي كان لها مصير تاريخي خاص ضمن نظم سياسية مفروضة عليها من جانب المستعمرين إلى حد بعيد.

ويرجع بعض الباحثين نشأة النزعة القومية العربية إلى العصر الجاهلي استنادا إلى مفهوم «العصبية» الذي طرحه ابن خلدون، المؤرخ وعالم الاجتماع العربي الشهير في العصر الوسيط. ويؤكد آخرون أن هذه النزعة ظاهرة من ظواهر القرن العشرين. بينما يرى بعض ثالث جذور النزعة القومية في حركة الوهابيين أو في سياسة محمد علي، والخ. وفي هذا السياق، يدرج كل باحث في مفهوم النزعة القومية العربية محتوى خاصا. فعند أحدهم لاتعتبر الأمة غير تكوين اثني(٣) ، وعند آخر، تعتبر النزعة القومية إحدى مراحل تطور الفكر السياسي، والوعي المطلق للمجتمع كله بوجه عام، ووسيلة ايديولوجية في النضال ضد الاستعمار(٤). وعند بعض ثالث ترتبط نشأة النزعة القومية بخطط الغزو عند الباشا المصري(٤).

على أن التعريفات المختلفة للنزعة القومية العربية تتضمن عناصر يجب أن تصبح جزءاً لايتجزأ من صيغتها الكاملة. إلاّ أن الأحاديث العامة عن النزعة القومية، التي يجري خلالها التناسي أو الحط من الفكرة القائلة بأن نشأة النزعة القومية مشروطة بظهور وتطور التشكيلة الرأسمالية، نقول إن تلك التعريفات المختلفة لابد وأن تظل محض أقوال عمومية، لاتكشف عن الحقيقة.

لقد كانت النزعة القومية، في البداية، فكرة سياسية، مبنية على وحدة اللغة والتاريخ والثقافة والتكوين النفسي. كما كانت القومية، الاحساس الذي تنبه بين العرب بالانتماء إلى أمة واحدة، كانت فكرة أفرزتها حركة الشعوب العربية التحررية المعادية للأتراك في الجزء الشرقي من الدولة العثمانية، والتي كانت تتميز باتجاه معاد للاقطاع وتعكس الاحتياج المتنامي إلى تطور بورجوازي للمجتمع.

واذا كان ظهور تصور العرب لأنفسهم بوصفهم شعبًا واحداً يعود إلى القرن التاسع عشر، مع تنبه الوعي القومي العربي، فان تشكل نظرية النزعة القومية العربية لايعود إلاّ إلى فترة عشرينيات وثلاثينيات القرن الحاضر، عندما أصبح توحيد قوى الشعوب العربية في النضال من أجل الحرية والاستقلال ضرورة تاريخية.

وفي دراسة مسائل تطور الوعي الاجتماعي في البلدان العربية، من الضروري دوما أن نراعي الخصوصية التي أضفاها عليه الاسلام، الذي لم يكن نظاما لليقينيات الدينية وحسب، وإنما كان كذلك، في أغلب الأحوال، نظاما لقواعد حياة المسلمين الخاصة والاجتماعية، مما ترك أثراً قوياً على رؤيتهم للعالم. ومن حيث جوهر الأمر، كان الصراع بين «القديم» و«الجديد» اقتحاما دائماً لميدان الآراء التقليدية والمبادئ الأخلاقية التي كرسها القرآن. وبهذا الشكل، كان يتبدى الموقف من الاسلام نفسه في مجرى هذا الصراع. ونلاحظ بالمناسبة، أن مؤلفات الأدباء المسلمين في فترة النهضة في سوريا ومصر كانت تدور، إلى هذا الحد أو ذاك، حول الاسلام وتاريخه. وكانت علمنة الفكر العربي تسير ببطء. ومع ذلك، فان الوعي الاجتماعي يعتمد دوما وبدرجة غير قليلة على الأفكار والقيم الثقافية والمتوارثة عن العصور السابقة، وعلي العادات والتقاليد الموجودة منذ القدم. وكل طبقة (والمجتمع بوجه عام) تستخدم المادة الفكرية الموروثة عن الماضي كأساس عند استيعاب الظرف المعيشي، متخذة منها سندا لمواقفها الفكرية. ومن نافلة القول أن العناصر التقدمية في المجتمع العربي في سوريا ومصر على حد سواء كانت غالبا ما تفهم الموقف الاجتماعي في ظروف التخلف الاقتصادي والسياسي والثقافي على ضوء الاسلام وعلى أساس التقاليد.

كتب ف. انجلز في معرض حديثه عن المسيحية في فترة التنوير البورجوازي في أوروبا، «... لقد دخلت المسيحية مرحلتها الأخيرة: ولم تعد بعد قادرة على مواصلة دور الستار الايديولوجي لتطلعات أية طبقة تقدمية، وأصبحت بشكل متزايد إرثاً خاصا للطبقات السائدة»[١٢، ص ٣١٥] والأمر على خلاف

ذلك بالنسبة للاسلام في الربع الأخير من القرن الماضي في فترة تشكل العلاقات البورجوازية في بلدان العالم الاسلامي. فقد حاول أيديولوچيو البورجوازية المصرية الاعتماد على الاسلام بعد تجديده. وقد مكنهم هذا من تصوير مطالب العناصر البورجوازية ودعاواها في المجتمع بوصفها مطالب ودعاوي مشروعة. كما مكنهم من الحصول على تأييد اجتماعي لها. وكان الناس يبحثون في القرآن، وفي تاريخ الاسلام، عن نموذج مثالي للنظام الاجتماعي. فغالبا ما كان التفكير في الاصلاحات الاجتماعية والسياسية يدور في أطر الاسلام. وكان المصلحون الاسلاميون يكرسون العلاقات البورجوازية من حث الجوهر والأخلاق البورجوازية وكذلك التقدم ونجاحات العلم بالاستناد إلى أحاديث النبي. وفي هذه الفترة التي تميزت بنشأة الحركات القومية- التحررية في سوريا ومصر، عزز الاسلام خصوصية رد الفعل القومي على الاستعباد، وقد استغل السلطان التركي عبد الحميد الثاني وضعه كخليفة وزعيم روحي للمسلمين من أجل تعزيز مواقع الدولة العثمانية في وجه الدول الأوروبية. وفي هذا السياق، اعتمد السلطان بوجه خاص علي هيبة جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧)، زعيم حركة الجامعة الاسلامية المعروف (٥)، الذي دعا المسلمين إلى الوحدة تحت رعاية السلطان التركي في النضال ضد الاستعمار الأوروبي.

أما نزعة الجامعة الاسلامية، فكان نامق كمال، المنور التركي، وعضو جمعية «العثمانيين الجدد» هو أول من عبر عنها في الأدبيات المنشورة منذ أوائل السبعينيات. وكان «العثمانيون الجدد» يدعون إلى توحيد العالم الاسلامي حول الأتراك العثمانيين من أجل مواجهة الاستعمار الأوروبي وحماية مصالح العالم الاسلامي، وقد ظهرت مقالات وكتب صور الخليفة فيها بوصفه الزعيم الفعلي أو المقبل لجميع مسلمي العالم، وجرى التركيز فيها ليس فقط على دور الاسلام في حياة الناس الروحية وإنما أيضاً علي تفرده بوصفه أساساً مثالياً لنظام الدولة. وصور الاسلام بوصفه دينا وحضارة ووحدة سياسية وقومية في آن واحد. وأدى هذا، بشكل جزئي، إلى مساعدة السلطان التركي أيضا في حل المهمة السياسية الداخلية المهمة والخاصة بتعزيز سلطته في البلاد. وكان المقصود من صلاحيات السلطان - الخليفة أن تساعد على إبقاء الجماهير الشعبية في حالة من الخضوع، وعلى اضعاف وخنق الاتجاهات الانفصالية، التي ظهرت في الولايات الاسلامية. وقد تمكن السلطان من هذا إلى حد معين، وكان من شأن عدوانية الدول الأوروبية، التي كانت تنظر إلى الدولة العثمانية على أنها فريسة، أن ساعدت بدرجة غير قليلة على نجاح دعوة الجامعة الاسلامية.

وحتى ثورة تركيا الفتاة في سنة ١٩٠٨، بل وبعد هذا، نادراً ما تجاوزت الحركة القومية العربية مطلب الاستقلال الذاتي في أطر الدولة العثمانية: فقد كانت فكرة الوحدة الدينية تتعارض مع فكرة الوحدة القومية. وأدت في آن واحد إلى إضعاف نضال العرب القومي - التحررى واضعاف حدة مواقفهم ضد النير التركي بدرجة خطيرة(٦).

ولهذا لم يتبد، بداهةً، النضال ضد الاستبداد التركي في الولايات العربية، في الجزء الشرقي من الدولة العثمانية، إلاّ في نقد النظام، ونادراً ما تبدى في منازعة حق السلطان التركي في تقلد لقب الخليفة.وبعد ثورة تركيا الفتاة تبدى هذا النضال في المطالبة بالاستقلال الذاتي للولايات العربية في اطار الدولة العثمانية.

وفي مقابل ذلك، تمسك القوميون في مصر بفكرة الجامعة الاسلامية التي توحد كل أبناء العقيدة الواحدة، بصرف النظر عن الانتماء الطائفي أو العرقي، بوصفها وسيلة رئيسية للدفاع عن النفس في الصراع مع المحتلين الانجليز - وهكذا، حمل الشكل الرجعي في طياته مضمونا تقدميا معينا.

وكان التوسع الأوروبي يتطابق في وعي العرب مع الصراع «الأزلي» بين الغرب المسيحي والشرق المسلم، بل مع استمرار الحملات الصليبية. وكان من شأن الحرب الروسية - التركية في سنة ١٨٧٨، والحرب اليونانية - التركية في سنة ١٨٩٧، ثم الحرب الايطالية - التركية (١٩١١)، والحروب البلقانية (١٩١٢ - ١٩١٣) أن خلقت انطباعا لدى الكثيرين بأن الغرب (المسيحيين) يواجه الشرق (المسلمين)(٧). وقد ساعدت على هذا بدرجة غير قليلة الصحافة البورجوازية الأوروبية، التي كانت تبارك السياسة الاستعمارية، بنزوعها إلى إثبات أن العالم الاسلامي معاد للعالم المسيحي على طول الخط. وكما يؤكد محمد عبده، فقد وصل الأمر بأحد الكتاب الفرنسيين إلي حد الموافقة على مطلب ابادة المسلمين ببساطة ونقل رفات النبي المسلم إلى متحف اللوفر[١١٧، الجزء ١، ص ٨٠١]. وعزز كل هذا من مواقف أنصار الخلافة تحت رعاية السلطان التركي، ومن فكرة الوحدة العثمانية لسكان الدولة العثمانية، التي رأوا فيها قوة قادرة على القضاء على مخططات الغرب الاستعمارية. وكانت اسطنبول مركز الجاذبية بالنسبة للمسلمين.

ومع ذلك، فقد فهم كثيرون آنذاك، أن للتوسع الأوروبي في الشرق جذوراً اقتصادية وسياسية، وليست دينية. وقد أدي خطر تحويل بلدان الشرق إلى مستعمرات إلى التفاف سكان الامبراطورية المسلمين والمسيحيين، على حد سواء، حول السلطان التركي(٨). وإلى جانب ذلك، ظهر دعاة نزعة الجامعة الشرقية القائمة على فكرة توحيد كل شعوب الشرق في وجه الخطر الاستعماري(٩). وكان من شأن مثال اليابان، التي أحرزت انتصارا على روسيا القيصرية في حرب ١٩٠٤ - ١٩٠٥، والتي احتلت مكانة بارزة بين أقوى القوي العالمية، أن أظهر لشعوب الشرق أن بوسعها مجاراة الآخرين واحراز التقدم السريع، دون التفريط في استقلالها وعاداتها وتقاليدها. ويقول الكاتب المصري سلامة موسى في مذكراته: «كنا نفرح كلما قرأنا عن هزيمة روسية، لأن روسيا كانت تمثل في أذهان الجمهور أوروبا التى تنتمى اليها بريطانيا. كما أن يابان كانت تمثل يقظة الشرق»(١٠)[١٦٩، ص ٣٧].



وهكذا، ففي الفكر الاجتماعى - السياسي في مصر وسوريا، الذي كان الاتجاه إلى بناء مجتمع بورجوازي وتنمية النضال القومي - التحرري هو الذي يحدد تطوره، نجد أن الايديولوجية التنويرية، التي احتفظت إلى حد كبير بفاعليتها، تتميز بصراع «الجديد» مع «القديم» ،والاصلاح الاسلامي، والنزعة البرلمانية، وبالنزعة الدستورية، ونزعة الجامعة الاسلامية، والنزعة القومية البورجوازية. وتتميز الفترة التي ندرسها بسجال حاد حول كثير من مشكلات الحياة الاجتماعية. بل إن الناس المتقدمين، الذين توحدهم الأفكار التنويرية، والنزوع إلى التقدم، وإلى التحرر القومي، وإدراك ضرورة التغييرات الاجتماعية، كثيراً ما كانوا يختلفون في الآراء المتعلقة بالطرق والوسائل اللازمة لبلوغ الأهداف المرجوة.

فقد اتخذ القوميون المصريون، الذين كانوا أنصاراً للسلطان التركي، موقفا معاديا من المهاجرين السوريين، الذين كانوا يقفون ضد الاستبداد التركي تحت شعارات النزعة القومية العربية. وكان مصطفى كامل، ولطفي السيد، الزعيمان البارزان للنزعة القومية المصرية، يتمسكان بآراء مختلفة حول دور الاسلام والدولة العثمانية في حل مهمات نيل مصر للاستقلال. وقد وجه مصطفى كامل - الذي كان يتقاسم فكرة أولوية المسلمين الروحية على المسيحيين - نقداً حاداً إلى قاسم أمين، مواطنه، والمنور والمناضل البارز من

أجل تحرير المرأة، معبراً عن تأييده لصون الحجاب. وأضفى بعض أنصار محمد عبده، أهمية من الدرجة الأولى على تلك الأفكار في مذهبه، التي تؤكد على الدور الحاسم للاسلام في حياة المسلمين، كما فعل (رشيد رضا)، هذا بينما أضفى البعض الآخر أهمية من الدرجة الأولى على الفرص التي هيأها الاصلاح الاسلامي أمام طريق تشكل المجتمع البورجوازي وأصبحت الحياة الايديولوجية كثيفة وعاصفة: فقد كان بلوغ الأهداف القومية يتطلب معتقدات جديدة وأفكاراً جديدة.

## جمال الدين الأفغاني [أنظر عنه المراجع ١٧٦ و٢٠٠ و ٨٨]

لعب محمد جمال الدين الأفغاني دوراً بارزاً في تربية انتلجنتسيا عصره المسلمة. وقد انقضت طفولته وشبابه في افغانستان، حيث تلقى تعليماً اسلامياً تقليدياً، وفي سنة ١٨٦٩، اضطر جمال الدين إلى مغادرة افغانستان، عندما تقلد السلطة هناك خصومه السياسيون. وبعد اقامة قصيرة في الهند، ثم في اسطنبول (التي رحل عنها في سنة ١٨٧١ بسبب دسائس الصفوة الروحية التركية التي اتهمته بترويج أفكار مرتدة)، استقر المقام بالأفغاني في القاهرة. وهنا، أصبح قائداً مرموقاً للرأي العام، وداعياً لآراء ليبرالية – اصلاحية ومنادياً بالنضال ضد الاستعمار. وقد إستثار نشاط الأفغاني سخط الأوساط المحافظة من رجال الدين المسلمين والقناصل الأوروبيين، الذين تمكنوا في سنة ١٨٧٩ من نفيه من البلاد. وبعد رحيله عن مصر، قضي الأفغاني سنوات كثيرة متنقلاً بين بلدان الشرق وأوروبا، داعياً لأفكاره شفاهة، وكتابة. وعندما انتهي به المطاف إلى باريس، حيث قضى أربع سنوات (١٨٨٣ – ١٨٨٦)، قام الأفغاني، بالاشتراك مع محمد عبده، [١١](١٨٤٩ – ١٩٠٥) تلميذه وزعيم المصلحين الاسلاميين في مصر فيما بعد، بتأسيس جمعية «العروة الوثقى» السرية، وأصدرا صحيفة بهذا الاسم نفسه[١٢]، لم تعش طويلاً، إلاّ أنها تميزت بأهمية بالغة بالنسبة لايقاظ الوعي الاجتماعي والسياسي لدى المثقفين المسلمين. وفي أواخر القرن، في سنة ١٨٩٧، وبناء على دعوة من السلطان التركي، استقر جمال الدين في اسطنبول حيث توفي في سنة ١٨٩.

ويمكن تلخيص آراء الأفغاني الاجتماعية – السياسية في نقطتين:

(١) ينبغي تحرير كل الأراضي التي يسكنها مسلمون من السيطرة الاستعمارية. وينبغي للمسلمين الاتحاد من أجل مواجهة التوسع الاستعماري الأوروبي.

(٢) يجب أن يسود في البلدان الإسلامية شكل من أشكال الحكم الدستوري.

ومذهب الأفغاني الذي أفرزته متطلبات النضال التحرري للشعوب الإسلامية، يرتكز على القرآن، الذي يشكل، وفقا لتأكيده، المصدر الوحيد الكامل للمعارف والأخلاق المثالية. ويتضمن القرآن شريعة سلوك المسلم ويقدم نموذجاً للتنظيم الاجتماعي [١٦٢، ص ص ١٥٥ – ١٦٦]. وفي إرسائه لأساس الاصلاح الإسلامي، دعا الأفغاني إلى إحياء الإسلام على أساس عقلاني، وإلى اعادة النظر في أفكار الدين من زاوية العقل وروح العصر[١٣] [١٦٢، ص ص ١٧٦ – ١٧٨]. وشدد على قدرة الإنسان على معرفة أسرار الوجود، مؤكداً أن «كل ما في هذا العالم الزائل يخضع للعقل البشري المطلق». وفي تمسكه بمبدأ الاجتهاد – حق المسلم في التفسير الحر للقرآن، في مقابل التقليد [١٦٢، ص ص ١٧٦ – ١٧٩] – دعا الأفغاني إلى نشدان الرقي الشامل، لأن «الله خلق الإنسان عاملاً واعياً» ولأن الحضارة من خلق الإنسان [١٦٢، ص ٣٥١]، وذلك للافادة من المستوى الذي وصلت اليه أوروبا في المعارف العلمية – التقنية، والتي تكون قوة أوروبا، حيث يسود العقل والمعارف[١٦٢، ص ٩٥، ٢٢٥]. وذكر في هذا السياق أن الاسلام، من حيث

الجوهر، يلبي متطلبات الحاضر والحركات الليبرالية نفسها، وأن القرآن والعلم لا يناقض أحدهما الآخر [١٦٢، ص ١٦١]. وبتأكيد الفكرة القائلة بأن الانسان مستخلف على الأرض، عزز التأكيد على أن الانسان يتمتع بارادة حرة في اطار «النعمة» الإلهية. وفي هذا المعنى أيضا، فسر الأفغاني مسألة القضاء والقدر، رافضاً تفسيرها الجبري. فدور الله يقتصر على كونه الخالق، الذي قدم فقط أساس الوجود الذي يتطور حسب قوانين محددة. وكل ما في العالم يرتبط ارتباط السبب والنتيجة، بما في ذلك الارادة الانسانية أيضا، التي تعتبر «حلقة في هذه السلسلة، التي يمسك الخالق ببدايتها» [١٦٢، ص ٣٨٠].

ولم يكن الأفغاني يرى في الاسلام مجرد عقيدة دينية، ولا مجرد مجموعة نموذجية لأسس الحياة الاجتماعية، وإنما كان يرى فيه أيضا سلاحا لبلوغ أهداف سياسية، وقبل كل شيء لتحرير شعوب الشرق عامة، والشعوب الاسلامية خاصة، من الاضطهاد الاستعماري(١٤) . وهو في هذا السياق ينظر إلي التوسع الاستعماري بوصفه امتدادا للحملات الصليبية: «إن الغرب يواجه الشرق. وروح الحملات الصليبية لاتزال تجيش في الأفئدة» [٩٥، ص ١٣ ]. وقد انطلق الأفغاني من الفكرة القائلة بأن انحطاط المسلمين وتخلفهم، وتبعيتهم، إنما يعود إلي نسيانهم «لما تتمثل فيه حكمة الاسلام الصحيح، وتعاليمه حول ضرورة صون وحدة العالم الاسلامي»(١٥)[١٦٢، ص ٢٥٧]. ويدعو الأفغاني الشرق باصرار إلي توحيد القوى، لأن الوحدة فقط هي الكفيلة ببلوغ المقصود: «لقد ثارت أصغر الشعوب على دول كبرى وانتصرت» [١٦٢، ص ٣١٥]. وفي هذا السياق، رأى الأفغاني في الدين سلاحا رئيسيا لبلوغ الوحدة. وعلاوة على ذلك، فإن مغزي الدين كله إنما يكمن، في رأيه، في توحيده للناس [١٦٢، ص ص ١٣٧، ٢٥٥ - ٢٥٦، ٤٢٥]. وقد رأى الأفغاني أن المهمة السياسية الكبرى تتمثل في توحيد المسلمين تحت رعاية خليفة، يمكنه مواجهة مخططات الدول الغربية الاستعمارية [٢٥٩، المجلد ٣، ص ١٣٣]. وكان الأفغاني يري أن الدولة العثمانية، التي كانت توحد ضمن حدودها الجزء الأكبر من العالم الاسلامي، هي وحدها القادرة على انجاز هذه المهمة [٣٧، ص ص ٧-٨ ؛ ١٦٢، ص ٢٣٦]. ومع أنه كان يحلم باقامة اتحاد دول اسلامية يرأسه سلطان - خليفة تركي، فمن المشكوك فيه انه كان يؤمن بالامكانية الفعلية لتوحيد كهذا على مستوي الدول. وقد أكد الأفغاني: «إنني لا أقول أن من الواجب أن يكون لهم (للمسلمين) إمام واحد: فهذا، علي ما يحتمل، من الصعب تحقيقه. وكل ما أقصده هو أن يكون القرآن قائدهم...»(١٦)[٢٥٩، المجلد١٠، ص ٢١٨]. ومن الواضح أن الحديث هنا يدور، قبل كل شيء، عن الوحدة الروحية لكل المسلمين...

وبما أن القرآن، عند الأفغاني، يقرر حياة المسلمين في كل جوانبها، فإن إتباع المؤمن للاسلام ينبغي أن يعلو بالنسبة له على ماعداه، بما في ذلك الولاء للأمة ايضا(١٧). وقد وصف أواصر الرابطة الدينية بأنها «أقدس» [١٦٢، ص ٢٩٣] الأواصر. ومع ذلك، فمن أجل تحرير شعوب الشرق من النهب الاستعماري، ساند الأفغاني وأتباعه الحركات القومية- التحررية، التي كانت تغذيها أفكار النزعة القومية المحلية، والتي كانت، كما هو واضح، تتعارض بشكل حاد مع مفهوم الجامعة الاسلامية الخاص بالوحدة الدينية. ولكن هذا لا يتعارض مع روح المواقف الاجتماعية - السياسية للأفغاني، الذي كان ينطلق من أن التنظيم الاجتماعي المثالي لا يمكن أن يوجد إلاّ بوصفه نتيجة لنشاط الناس التضامني المشترك، وعندما تجتمع المصالح الفردية الخاصة بمصالح المجتمع كله. ومع أن القوة الفعالة الكبرى، القادرة على ضمان بلوغ الأهداف، تكمن في الاسلام، فإن التضامن على أساس الاسلام يعتبر الشكل الأرقى والأكثر فعالية للتضامن. وهو لايلغي وإنما، على العكس، يعزز أشكاله الدنيا الأخرى، وفي المقام الأول وحدة الناس القومية، المبنية على وحدة اللغة والتاريخ [١٦٢، ص ١٤٠]، اللذين يجديان أحيانا بدرجة أكبر في حل مهمات سياسية معينة [أنظر: ٢٥٩، المجلد٣، ص

١٧٢](١٨).

ولذا، ذكر الأفغاني أن شعوب الشرق ينبغي أن تحفظ مفهوم الوطن «مثلما تحفظ أن اثنين زائد اثنين تساوي أربعة» [١٦٢، ص ١٤٠]، وتحدث عن ضرورة «التربية الوطنية، التي تبدأ بمفهوم «الوطن» وتبنى على مفهوم «الوطن» ويشكل «الوطن» غايتها القصوى» [١٦٢، ص ١٤٠]. ودعا شعوب الشرق إلى «التآخي في الوطن... والوقوف سدا منيعا في وجه من تراوده مقاصد طامعة نحوها كلها» والتخلي عن الفرقة الدينية من أجل وحدة الأمة [١٦٢، ص ١٤٠].

وشأنه في ذلك شأن غالبية مفكري عصره التقدميين الذين عاشوا في ظروف الحرمان من الحقوق السياسية، كان الأفغاني يرى أن الكثير من مصائب المجتمع الاسلامى ناشىء عن استبداد الحكام. ولذا دعا إلى تقييد سلطاتهم عن طريق الرقابة الشعبية، من أجل ملكية دستورية، وشكل برلماني للحكم (إذ كان يرى أن الشرق غير مهيأ بعد للجمهورية [١٦٢، ص ٩٢].(١٩) وطرح الفكرة القائلة بأن «الاستبداد يكمن في الحكم المطلق، بينما تكمن العدالة في قوة الضوابط» [١٦٢، ص ٩٠]. ولأنه كان عديم الثقة في ارادة الحكام الخيرة، لأنهم لايمكن أن ينزعوا إلى تقييد سلطتهم، فقد ذكر مامعناه أن شكل الحكم البرلماني لايمكن إدخاله بارادة الحاكم، وانما فقط بارادة الشعب الناهض إلى النضال(٢٠)، والذي ينبغي له أن يستخدم «كل القوى التي يحوز عليها»[١٦٢، ص ٣٧] في الصراع مع الاستبداد. ولذا طرح الأفغاني مسألة إطلاع الشعب على جوهر الاستبداد من أجل نيل الحرية والاستقلال والمساواة[١٦٢، ص ص ٤١، ٨٥، ٩٠].

ولما كان الأفغاني يدرك أن طريق تنوير الجماهير وتربيتها السياسية طويل جداً، فقد توصل إلى فكرة مشروعية الانتفاضة الشعبية. ففي العدد الأول من صحيفة «العروة الوثقى»، بعد حديثه عن ضرورة «المعارف الصحيحة» لخدمة الوطن، كتب الأفغاني يقول: «عندما يقولون إن التدرج لازم اجمالا مع المثابرة والاصرار... فربما كان في وسعنا الموافقة على هذا... لولا جشع الأقوياء... وأين هو الوقت للقيام بعمل لايثمر بسرعة إلى هذا الحد؟»[١٦٣، ص ٧٢]. وعندما كان في مصر، دعا المصريين إلى النهوض للنضال لكي «يحيوا سعداء كالشعوب الأخرى»[ ٨٨، ص ٢٣]. وتحدث الأفغاني كثيراً عن الانتفاضة، ولكن بشكل غير مباشر في العادة. ووصف الانتفاضة بأنها «دواء سريع المفعول، وإن كان خطيرا ومخيفا بالنسبة للجبناء» [١٦٢، ص ص ١٣٦ - ١٣٧]، وذكر أن «أفضل لون لعلم الاستقلال، هو لون دماء المناضلين الأبطال». وأن «الحرية تنتزع ولا توهب» وأن «نيل الاستقلال لا يتحقق بالكلمات وحدها» [١٦٢، ص ٤٢٨].

تلك هي آراء جمال الدين الأفغاني الاجتماعية - السياسية في خطوطها العامة. وقد حفز نشاطه تحرك الشعوب الاسلامية السياسي، وساعد على تطور الحركات التحررية في الشرق. فقد قدم لها جمال الدين الأفغاني مذهبه كسلاح فكري في النضال من أجل الاستقلال، وضد الاستبداد السياسي، ومن أجل التغلب على التخلف الاقطاعي. ومذهب الأفغاني يعتبر تركيبا من الأفكار المعادية للامبريالية ومن أفكار الوحدة الاسلامية والقومية المحلية والآراء الليبرالية - الاصلاحية ومن نزعة التجديد الاسلامية.

ويمكن أن نقابل في الأدبيات الروسية تقييمات متباينة لجوهر تعاليم الأفغاني، وعلى سبيل المثال، ففي «تاريخ الفلسفة»، (المجلد ٤، الصادر في سنة ١٩٥٩)، تجري المطابقة، بشكل مباشر، بين تعاليمه ونزعة الجامعة الاسلامية، ويجري تفسيرها على أنها ايديولوجية «الطبقة الاقطاعية - الملاكية العقارية» التي «كانت تحاول تعزيز الدين الاسلامي كدعامة ايديولوجية للنظام الاقطاعي» (ص٥٠٤). وليست في هذا التفسير محاولة لتحليل تطور نزعة الجامعة الاسلامية. ويقيم ا.ف بوجوشيڤيتش دور الأفغاني بشكل

مختلف إلى حد ما. ففي مقال كرسه لنشاط الأفغاني السياسي، يستند هذا الكاتب، وهو محق في ذلك، إلى جوهر تعاليمه المعادي للامبريالية وفي ذلك يشير إلى تناقض آرائه الذي سببه عصره. إلاَّ أنه اذا كان الأفغاني يوصف في «تاريخ الفلسفة» بايديولوچي «الطبقة الاقطاعية- الملاكية العقارية» فإن ا. ف. بوجوشيڤيتش يدلي بتقييم متطرف آخر، إذ يصف الأفغاني بأنه يعبر عن مصالح البورجوازية القومية [٣٤، ص ص ١١ - ٢١]. لقد نتجت تعاليم الأفغاني عن مجمل الحركة القومية - التحررية لكل الشعوب الاسلامية على اختلاف الطبقات والجماعات الاجتماعية التي شاركت فيها. وقد حددت هذه الحركة الهجينة، الطابع المتناقض لآرائه بدرجة كبيرة. إن جوهرها المعادي للامبريالية وتوجهها الليبرالي- الاصلاحي، من ناحية، ثم الدعوة إلى «الأخوة الاسلامية الشاملة» التي تنفي الصراع الطبقي في نهاية المطاف، والصياغة غير الدقيقة أحيانا للأفكار المطروحة، والمظهر الديني لتعاليم الأفغاني، من ناحية أخرى، قد استغلتها البورجوازية والأوساط التقدمية والرجعية في البلدان الاسلامية من أجل تعزيز مواقعها وهذا هو الذي برر ل.ف.ا لينين تشخيص نزعة الجامعة الاسلامية في سنة ١٩٢٠ بوصفها أحد التيارات التي تحاول «توحيد الحركة التحررية ضد الامبريالية الأوروبية والأميركية بتعزيز مواقع الخانات والملاك العقارين والملات، الخ..»[٢٢، ص ص ١٦٦ - ١٦٧].

وقد كان من بين تلاميذ الأفغاني في مصر اناس قدر لهم أن يلعبوا دوراً بارزاً في تاريخ العرب الحديث منهم: أديب اسحق وعبد الله النديم، المناضلان المتشددان ضد الامبريالية الانجليزية، والمصلح محمد عبده وسعد زغلول، زعيم الثورة المصرية عام ١٩١٩وآخرون.

## تطور الفكر السياسي في سوريا حتى سنة ١٩٠٨

### المصلحون السياسيون

نتيجة لانقلاب السراي الذي قام به «العثمانيون الجدد» عام ١٨٧٦، ارتقى العرش السلطان عبد الحميد الثاني. واحتفل «العثمانيون الجدد» - زهرة المثقفين والضباط الأتراك التقدميين - بالانتصار. وبدا كما لو أن عهدا جديدا قد بدأ في تاريخ الدولة العثمانية: ففي ٢٣ ديسمبر ١٨٧٦ أعلنت تحية المدفعية التركية للعالم عن قيام دستور وتحويل الدولة إلى ملكية دستورية. ولكن السلطان الجديد سرعان ما قام من الناحية الفعلية بالغاء الدستور وباقامة نظام بوليسي وحشي في البلاد، عرف باسم «الظلم». وأدى تجسس الأخ علي أخيه، والوشايات والاجراءات القمعية والدسائس والرشوة والاختلاس، أدى كل هذا إلى الحكم على الناس بأن يعيشوا في حالة من الرعب الدائم، وغالبا ما كان السجن والمنفي، بل والاعدام، ينتظر كل انسان بناء علي مجرد وشاية أو شبهة. وكان استبداد عبد الحميد يستند بشكل سافر على القوة والارغام دون مراعاة للمصالح الحيوية لكل الجماعات الاجتماعية ماعدا مصالح الطائفة الحاكمة. وكتب المستشرق البلجيكي المعروف ا. لامينس فقال: «لقد جثمت سنوات حكم عبد الحميد الثلاثين على صدر سوريا ككابوس. وكانت البلاد قد سحقتها الضرائب، وتعاني من جور السلطان وموظفيه، وكانت رهينة التجسس، وقد أضعفتها الخصومات الداخلية الناشئة عن دسائس السلطان» [٢١٥، المجلد٢، ص ٢٠٥](٢١). وفي عهد «الظلم»، ازداد عدد المهاجرين من سوريا بدرجة غير عادية. فقد هرب البعض من الملاحقات والخدمة العسكرية، ورحل البعض الآخر لينجو من المناخ السياسي الخانق، وتركت الغالبية البلاد سعيا وراء الرزق أو إلى استثمار مربح لرأس المال(٢٢).

وكان لابد في ظرف كهذا من طرح مطالب تدور حول استعادة الدستور وتنفيذ اصلاحات تتماشى مع مصالح التطور التقدمي للدولة العثمانية. وارتفع صوت المهاجرين خاصة بشكل عالٍ. ووجهت الصحف التركية والعربية المهجرية نقدا حادا لمجريات الأمور في الدولة وفضحت تعسف الموظفين الأتراك، وأثبتت افلاس سياسة السلطان. وكانت هذه الصحف تدخل سرا إلى سوريا، وتحرك وعي الناس وتحفزهم إلى النضال.

وفي سنة ١٨٨٩، قام ممثلو الضباط والمثقفين الأتراك التقدميين بانشاء لجنة «الاتحاد والترقي» السرية، التي استهدفت تحويل الدولة العثمانية إلى دولة بورجوازية - دستورية. وكان مطلبهم الأساسي هو استعادة دستور سنة ١٨٧٦. وقد لقي نشاط اللجنة تأييداً نشيطا من جانب بعض الليبراليين السوريين الذين كانوا يرمون إلى التوصل للاستقلال الذاتي السياسي والثقافي في اطار الدولة العثمانية بمساعدة جماعة تركيا الفتاة (هكذا كان أعضاء التنظيم السري يسمون أنفسهم). إلاّ أنه بالرغم من أن بعض الايديولوجيين العرب الراديكاليين، مثل أديب اسحق والكواكبي، كانوا يقبلون كإجراء أقصى أعمال الجماهير الثورية من أجل اقامة العدالة ونيل الحرية والاستقلال، فإن نشاط غالبية المصلحين الليبراليين السوريين في الفترة التي ندرسها كان موجها نحو اقناع السلطان بضرورة الاصلاحات. ولم يفقدوا آمالهم في فاعلية وسائل الاقناع إلي أن قامت ثورة تركيا الفتاة في سنة ١٩٠٨. وفي سعيهم إلى اقامة نظام دستوري - برلماني وملكية مقيدة، وإلي تطوير الثقافة البورجوازية، وفي وقوفهم ضد ظروف الحياة الموسومة بميسم العصور الوسطى، تمسكوا جميعا، بصرف النظر عن درجات راديكاليتهم، بآراء تنويرية في مشكلات الحياة الاجتماعية السياسية. وإذا كانت الحركة التنويرية في البلدان العربية قد تطورت في منتصف القرن بدرجة معينة في فلك السياسة الحكومية الموجهة نحو تنفيذ الاصلاحات من أجل تجنب انهيار الدولة، وتعزيز الأوتوقراطية، إلاّ أن تلك الحركة كانت تتحرك في فترة «الظلم» في تعارض متزايد مع الأوتوقراطية واضطر النظام الاقطاعي - البيروقراطي في الدولة العثمانية، وهو البعيد بطبيعته عن التقدم، اضطر إلى تطوير التعليم كي لا يفني. وكان النشاط في حقل التعليم واحدا من أهم الشواغل الرئيسية للمنورين العرب، فقد كان الاستهزاء بأبسط حقوق رعايا الدولة العثمانية الانسانية والمدنية يتعارض مع آراء المنورين حول حقوق الانسان والمواطن.

ووجد هذا الموقف انعكاسا له، خاصة في مؤلفات عبد الرحمن الكواكبي ورفيق العظم (١٨٦٥ - ١٩٢٤) وشبلي شميل وجميل معلوف (١٨٧٩ - ١٩٥١). فقد أكدوا، شأنهم في ذلك شأن متنوري الفترة من الخمسينيات إلى السبعينيات، على أن شكل الحكم هو أهم عامل يقرر تطور الأمم التقدمي أو تخلفها، وأن الحكومات تتميز بالاضافة إلى ذلك بعضها عن البعض الآخر، تبعا للاختلافات في مستويات تطور الشعوب، فكلما أحرز مجتمع معين تطوراً كبيراً، كلما كان شكل الحكم القائم فيه أكثر تقدما. ويرى شبلي شميل أن كل تمايز في حالة الشعوب الأوروبية وسكان الشرق إنما يعود، فى نهاية الأمر، إلى أن الشعوب الأوروبية تعيش وفقا للقوانين، أما شعوب الشرق فهي تعيش وفقا لمشيئة الحكومة[٢١٨، ص ١٣٩]. وقد برهن المسلمون الذين يفكرون تفكيرا ليبراليا على اتفاق النزعة الدستورية والنزعة البرلمانية مع التقاليد العربية والقرآن وقبل كل شيء، مع مبدأ «الشورى» الذي أمر به القرآن[٢٣].

واعتمادا على آيات قرآنية مثل «... وشاورهم في الأمر» أو «وأمرهم شورى بينهم»، يتوصل الكواكبي في رسالة «طبائع الاستبداد» إلي استنتاج أن «الاسلامية مؤسسة على أصول الادارة الديمقراطية أي العمومية والشورى الاريستوقراطية أي شورى الأشراف» [٤٥، ص ١٨]. كما أورد هذه الفكرة نفسها زميل محمد عبده، رفيق العظم، وخاصة في كتابه «أشهر مشاهير الاسلام» الذي أكد فيه أن سبب مصائب المسلمين يجد جذوره في غياب نظام برلماني متطور - «شورى» [٢٥٩ المجلد ٨، ص ٥٠٧]. كما أكد جميل معلوف على ضرورة تقييد سلطة السلطان وضمان تنفيذ اصلاحات تقدمية في البلاد. وبالرغم من كون

معلوف واحدا من أنصار تركيا الفتاة راسخي العقيدة، فإنه بعد ثورة ١٩٠٨، وعندما ظهر الجوهر الشوفيني للنظام الجديد وبان عدم قدرته على تخليص البلاد من النفوذ الأجنبي، قد انتهى الأمر به إلى تأييد الاستقلال الذاتي للولايات العربية في أطر الامبراطورية.

وفي أكتوبر ١٩٠٨، سارع معلوف بطبع كتابه «تركيا الجديدة وحقوق الانسان» في ساو باولو (البرازيل)، وقصد به أن يكون مرشدا لجماعة تركيا الفتاة التي وصلت إلى السلطة. وفيه يقول معلوف إن الدولة العثمانية تلزمها اصلاحات تقدمية على أساس حكم دستوري، ودون تدخل من جانب الدول الأوروبية في شؤونها الداخلية. وكان يرى في الدستور ضمانا لتأمين حقوق الانسان. وكتب يقول إن الحكومة والبرلمان المنتخب انتخابا حرا من جانب الشعب وفقا للدستور، يجب أن يعملا بشكل منفصل، حتى يراقب الشعب تصرفات الحكومة من خلال البرلمان. وهو يرى أن الامكانية الرئيسية لتحقيق الايجابيات الخاصة بشأن الحكم النيابي إنما تكمن في فاعلية الرقابة الشعبية على وجه التحديد.

ويعزز معلوف آراءه باستشهادات من مونتسكيو وروسو وبين والفييري. وقد ترجم إلى اللغة العربية «اعلان حقوق الانسان والمواطن»، الذي أصدرته الثورة الفرنسية الكبرى، معتبراً اياه «أساسا للقوانين السياسية العادلة في كافة البلدان المتطورة» . وكتب يقول إن كل مالا يستجيب لأفكار الاعلان «لانفع فيه ويتعارض مع الطبيعة» [١٠٦، ص ٢٤]. وعلى أساس وجهة النظر هذه، يوجه معلوف نقده للملكية الدستورية التي قامت في الدولة العثمانية بعد الثورة (في سنة ١٩٠٨ أعيد دستور سنة ١٨٧٦)، إذ كان يري أن الملكية تحتفظ بطابعها الاستبدادي ما دام الدستور يتضمن مواد تبيح للسلطان حقوق الحاكم المطلق.

كما وجد النزوع إلى التوصل إلى أقصى تقييد لسلطة السلطان انعكاسا له في مطلب الفصل بين السلطات – فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية – ذلك المطلب الذي كان الكواكبي أول من طرحه من المسلمين. وفي ظروف الدولة العثمانية ، حيث كانت السلطة الزمنية والسلطة الروحية على حد سواء تخصان السلطان، كان مطلب كهذا [٤٥، ص ص ١٢٨ – ١٣٠]، يشكل تحديا للمعتقدات السائدة. ففي ذلك الوقت لم يكن الاسلام ينظر إليه بوصفه مجرد عقيدة دينية، وإنما بوصفه أيضا «رابطة لثلاثمائة مليون مسلم لهم الحق، إذا ما أرادوا ذلك، في مزج الدين والسياسة معا»[٢٥٤، ص. ٣٣٠]. ومن بين المنورين العرب، كان فرح أنطون (١٨٦١ – ١٩٢٢) هو الذى برر ضرورة الفصل بين السلطات بشكل أكثر دقة. فقد انطلق من أن الدولة يجب أن تقوم علي مبادئ الحرية والمساواة، وأن تحقق للشعب السعادة على الأرض، وأن تزيد قوته، وأن تعزز السلام بين الشعوب. أما الثيوقراطية فهي غير مؤهلة لاقامة دولة كهذه، لأنها تنتهك مبدأ المساواة بتخصيصها مكانة مميزة لطائفة دينية واحدة، في حين أن الدين الصحيح (وفقا لمفاهيمه) واحد بالنسبة للجميع. ولابد له من أن ينتصر في العالم، ولأن أهدافها النهائية مرتبطة بالعالم الغيبى على حساب مصالح الانسان الدنيوية، ولأن الدولة الثيوقراطية، أخيراً، لا يمكنها أن تنشد السلم، لأنها تسعى للتوصل إلى سيطرة دينها بكل الوسائل، بما في ذلك اللجوء إلى القوة [٢٠٦، ص٢٥٦].

## بوادر النزعة القومية العربية

على امتداد القرن التاسع عشر كله، نرى أن الاحتجاج على السيطرة التركية والنير الضريبي واستبداد السلطات التركية في سوريا اتخذ شكل الحركات الشعبية الفلاحية والحضرية. وكانت هذه الحركات تتميز أحيانا بطابع قومي – تحرري واضح في مظهره. كما انعكس هذا أيضا في الذهنية النقدية للمثقفين السوريين (المسيحيين في المقام الأول)، وخاصة المهاجرين، الأمر الذي كان يشهد على تنبه الوعي القومي العربي.

وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر، عمّ هذا الاحتجاج كافة فئات المجتمع السوري تقريبا، مقربا وموحدا بين الناس الذين يعبرون عن أكثر الجماعات الاجتماعية والمصالح تباينا، كما يؤكد نائب القنصل الانجليزى في دمشق في سنة ١٨٨١، في تقريره المرفوع إلى وزارة الشؤون الخارجية، الذي كتب فيه: «إن الشيء الوحيد الذى يربطهم (السوريين) بعضهم ببعض، هو كراهية السلطة التركية»[١٩٧، ص ٤٥]. وكتب الرحالة الفرنسي دي ريفوار، الذي زار سوريا في أوائل التسعينيات، فقال وهو محق تماما فيما ذهب إليه: «لقد قابلت في كل مكان ذلك الاحساس الواحد الدائم المشترك: كراهية الأتراك» [نقلاً عن: ١٧٩، ص ٩٠].

إلاّ أنه لا ينبغي المبالغة في الحديث عن عمق الأماني القومية وقوتها لدى العرب في الولايات الآسيوية من الدولة العثمانية. فحتى في أواخر القرن كانوا لا يزالون غير مهيئين للنزعة القومية بوجه عام. وكتب القنصل الانجليزي في حلب في سنة ١٨٨١ يقول: «قليلون جدا من ساروا على طريق المطالبة بتغييرات سياسية. ولا أحد، باستثناء الأرمن المسيحيين، تخامره أفكار النضال من أجل الاستقلال القومي ولو بأدنى درجة»[١٩٧، ص ١٣٧]. فلم يكن مفهوم القومية العربية الأصيلة قد لقي بعد أي انتشار واسع. فوعي الوحدة العثمانية للسكان، كما ذكرنا، كان راسخاً بدرجة شديدة القوة في الولايات العربية من الدولة العثمانية، الأمر الذي يجد تفسيره في النزوع إلى مواجهة المطامع الاستعمارية للدول الغربية وفي تأثير مفاهيم الجامعة الاسلامية على الانتلجنتسيا المسلمة. وقد تشكلت آمال العرب القومية في ذلك الوقت في أطر نزعة الجامعة الاسلامية والنزعة العثمانية.

ووفقا لشهادة الرحالة الفرنسي ج. شارم، فإن «السكان لا يزالون متعلقين بالحكومة التركية بسبب الأواصر الدينية» [١٨٨، ص ١٧٦]. وكان من شأن الوعي السائد بالأخوة الدينية بين العرب والأتراك، الحيلولة دون فهم العرب لمصالحهم القومية وأضعف حدة المواقف المعادية للأتراك اضعافا شديدا. وبالاضافة إلى ذلك فقد انتشرت بين الأغلبية فكرة النزعة العثمانية، التي ترى أن جميع رعايا السلطان يؤلفون شعبا واحدا، بصرف النظر عن الانتماء القومي أو الملة. وكانت هذه الأغلبية ترجو أن تنال حقوقها في اطار «الأخوة العثمانية». وعلى المستوي السياسي، كان العرب يتصرفون إلى حد بعيد، ليس بوصفهم ممثلين لقوميات مضطهدة، وانما بوصفهم عثمانيين - رعايا للسلطان التركي، وحريصين على مصلحة الدولة العثمانية ككل لايتجزأ. ولهذا أخذ النضال ضد الاستبداد التركي شكل نقد النظام والمطالبة بالاصلاحات الليبرالية أساسا. وكان نشاط المصلحين موجها بشكل رئيسي إلى اقناع السلطان بضرورة الدستور والبرلمان والاصلاح الاداري. ومع ذلك، فقد ازدهر وعي السكان العرب القومي، وهو ما يظهر بشكل خاص في نشاط المهاجرين السوريين الذين صاغوا مطلب منح العرب حقوقا متساوية مع الأتراك. وكان زعماء النهضة القومية العربية يرون أن الحرمان من الحقوق واضطهاد السكان غير الأتراك هو السبب في التفاوت القومي. وكتب شارم، مشيرا إلى انتعاش الحياة الاجتماعية في سوريا: «يبدو أن روح الاستقلال آخذة في التشكل.. تحت تأثير الأفكار الليبرالية، فعندما كنت في بيروت كان المسلمون الشبان مهتمين بتنظيم الجمعيات الرامية إلى تأسيس المدارس والمستشفيات. وكانوا يعملون على إحياء بلادهم. ومما له دلالته في هذا الصدد أن هذا العمل يجرى دون أية عراقيل دينية... ثم إنهم يؤثرون الاتصال بالعرب - المسيحيين على الاتصال بالأتراك»[١٨٨، ص ص ١٧١ - ١٧٢]. إن رعايا السلطان في ولايات آسيا العربية، الذين كانوا ينظرون إلى أنفسهم دوما بوصفهم مسلمين أو مسيحيين، قد أخذوا يعون انتماءهم العربي.

ومما له دلالته أيضا في هذا الصدد رأي اللبناني خليل غانم (١٨٤٦ - ١٩٠٣) - أحد الدعاة العثمانيين وواحد من أنشط أعضاء لجنة «الاتحاد والترقي»، والنائب في البرلمان التركي عن سوريا - الذي

يقول: «إننا لانطالب بفصل العرب عن الأتراك. لكننا نسعى إلى امتزاج الشعبين معا، واستيعابهما، وتحويلهما إلى أمة واحدة، متمنين ذلك من كل قلبنا، ولكن بشرط المساواة في الحقوق والواجبات» [نقلاً عن: ١٦٥، الجزء١، ص ٧٩].

المساواة في الحقوق والواجبات! كان من الممكن قبل ثورة تركيا الفتاة أن يضع أغلب القوميين العرب توقيعهم تحت هذه الكلمات. فقد طرح هذا المطلب بشكل رئيسي المهاجرون السوريون في أوروبا. ففي عام ١٨٨١، أسسوا جمعية حفظ حقوق الملة العربية. وتوجهوا بنداء إلى مواطنيهم، جاء فيه: «إذا ما اتحد المسلمون والمسيحيون وأحيوا في ذاكرتهم ذكريات الآباء والأجداد وشجاعتهم ووعيهم بجدارتهم الخاصة وشرفهم، فسيفيقون من رقادهم ويخلصون البلاد من النير الأجنبي»[١٧٤، ص ص ١٧ -١٨].

وفي ظروف سوريا، حيث كانت الفرقة الدينية قوية جداً، كان مثل هذا النداء يشهد على نمو الوعي القومي لدى العرب. فقد أخذوا يفهمون بشكل متزايد الوضوح أن من الضروري تحقيق الوحدة القومية في سبيل النضال ضد السيطرة التركية.

وفي ديسمبر ١٨٩٦، ذكرت صحيفة «البشير» البيروتية نبأ قيام جمعية في باريس، ضمت عربا وأتراكا شبانا. وكان برنامج الجمعية يستهدف حصول العرب على الحقوق السياسية نفسها التي كان الأتراك يتمتعون بها، واجراء اصلاحات ادارية، ومنح الاستقلال الذاتي المالي للولايات العربية، وتعيين عرب ولاة أو نواب ولاة للولايات العربية[١٦٥، الجزء١، ص ٧٨].

ووفقا لبعض المعلومات، فقد كانت توجد في سوريا نفسها في السبعينيات جماعة تركية - عربية سرية، متصلة اتصالا وثيقا بـ «العثمانيين الجدد». وكانت تستهدف اقامة نظام دستوري في تركيا. وقد طالب العرب المنضمون إلى الجماعة بضمان حقوق العرب في الدولة العثمانية [١٣٢، ص٣٥]. وفي ١٩٠٤، نشطت في سوريا حلقة قومية عربية، كانت تتكون أساسا من الشبيبة، شأنها في ذلك شأن جمعيات المصلحين المماثلة. وكان برنامج الحلقة الرسمي برنامجا تنويريا خالصا: «دراسة الأدب العربي والتاريخ العربي وانشاء المدارس والمكتبات العامة». وإلى جانب ذلك، دعا أعضاؤها لفكرة ضرورة حصول العرب على حقوق متساوية مع الأتراك في اطار الوحدة العثمانية. ولم يفكروا في تهديد وحدة الدولة العثمانية. لقد كانت فكرة استقلال العرب الكامل فكرة غريبة بالنسبة للعرب في ثمانينيات القرن التاسع عشر، بل وبالنسبة للجيل الأكثر تأخرا من زعماء النهضة، ذلك الجيل الذي ربما كان أبرز ممثل له هو سليمان البستاني (١٨٥٦ - ١٩٢٥)، النصير النشيط لأفكار تركيا الفتاة، وعضو مجلس الشيوخ والوزير. وتمسكت غالبية القوميين العرب باتحاد تتزعمه تركيا كحد للآمال القومية. ومع ذلك فان المبدأ القائل بصون وحدة الدولة لم يكن مبدأ مطلقا بهذه الدرجة بالنسبة لأعضاء الحلقة التي سبقت الاشارة اليها. فقد كانوا يميلون إلى تحقيق الاستقلال الذاتي القومي أو حتى الانفصال عن الدولة العثمانية والاستقلال الذاتي القومي اذا لم يتوصلوا إلى نيل المساواة فى الحقوق والحريات [١٦٥، الجزء٢، ص ٧٨]. ومع ذلك، فان فكرة خروج الولايات العربية من الدولة بل وفكرة الاستقلال الذاتي العربي، لم تلق أي أنتشار واسع بين العرب الآسيويين وخاصة بين المسلمين منهم، الذين كانوا في غالبيتهم يتبنون آراء تركيا الفتاة: فقبل ثورة ١٩٠٨ لم تكن هناك بيئة مناسبة لفكرة الدولة المستقلة. وكان أنصارها القليلون جدا مسيحيين بشكل رئيسي، فقد حمل المسيحيون قبل المسلمين فكرة النزعة القومية العربية، لأنهم لم يكونوا مرتبطين بالأتراك برابطة الدين. وكان النزوع إلى الاستقلال محسوسا بشكل خاص لدي مارونيي لبنان، وهي المنطقة التي تمتعت منذ سنة ١٨٦٠ بالاستقلال الذاتي. ومن الضروري الاشارة إلى الجمعية السرية العربية الأولى التي ظهرت في سنة ١٨٧٥، والتي طرحت مطلب الاستقلال الذاتي للعرب السوريين في الوطن وخارج حدوده كذلك. وقد أسس الجمعية في بيروت طلبة الكلية

البروتستانتية السورية (الجامعة الأمريكية فيما بعد). ويتميز برنامج الجمعية بأهمية خاصة، بوصفه أول برنامج يتميز بطابع قومي خالص من غير صبغة دينية.

وكان أعضاء الجمعية (١٢ في البداية ثم ٧٠ فيما بعد) مسيحيين أساسا. وحسب قول واحد منهم، وهو فارس نمر (١٨٥٦ - ١٩٥١)، فقد اتخذوا خطوات نحو جذب المسلمين السوريين إلى الجمعية. إذ تبين أن النضال من أجل الاستقلال القومي لامستقبل له اذا اعتمد على قوى المسيحيين وحدهم. ولم تقد هذه الخطوات إلى الهدف (وهو دليل آخر على أن فكرة الاستقلال الذاتي للولايات العربية كانت في ذلك الوقت غريبة على العرب، الآسيويين - المسلمين)[٢٤٣، ص ص ٥٦ - ٥٧]. إلاّ أن ادراك ضرورة الوحدة في العمل كان في حد ذاته نجاحا للقوميين السوريين الأوائل.

وقد انعكست في نداءات الجمعية الكراهية للنظام الاستبدادي القائم في البلاد. وطرحت مطالب الحريات والاصلاحات البورجوازية والدعوة إلى التسامح الديني، وإلى وحدة العرب السوريين القومية تحت شعار «العزة العربية» وما إلى ذلك. وتضمنت هذه النداءات احتجاجا، كان في الحقيقة لا يزال ضعيفا، على اغتصاب السلاطين الأتراك للخلافة. كما يمكن أن نجد فيها دلالات على فهم الدور الحقيقي للدول الأوروبية، التي أظهرت مقاصدها اللصوصية بشكل يتميز بصراحة خاصة أثناء الأحداث اللبنانية في سنة ١٨٦٠.

ويسترعي الانتباه الشعار النضالي المأخوذ من قصيدة ابراهيم اليازجي، عضو الجمعية وهي القصيدة التي تلاها على بعض أعضاء الجمعية العلمية السورية في سنة ١٨٦٨. وكان هذا الشعار يستخدم في النداءات:

لنطلبن بحد السيف مأربنا

ولن يخيب لنا في جنبه أرب!

وقد آل نشاط الجمعية، المحرومة من التأييد الشعبي، إلى الانهيار وتفككت في سنة ١٨٨٢ أو ١٨٨٣. ورحل كثيرون من أعضائها إلى مصر، حيث كان المهاجرون السوريون يقومون في تلك السنوات بنشاط تنويري عاصف. ومن الطبيعي أن انشاء جمعية سياسية سرية لم يكن يعني تحول المرحلة التمهيدية لتشكل الوعي القومي لدي العرب الآسيويين إلى مرحلة استعداد للنضال السياسي، إلاّ أن هذا كان مؤشرا على رد فعل العرب القومي على الاستبداد التركي.

بل قد ظهرت بشكل عرضي فكرة انشاء امبراطورية عربية. وقد طرحت بصورة خاصة في مجرى انتفاضة حلب في سنة ١٨٥٠، زد على ذلك أنه حتى بعد سبع سنوات من القضاء على الجمعية، أرسل القنصل الانجليزي العام إلى سفيره في اسطنبول يقول: «ينبغي الملاحظة أن العنصر العربي في هذه المنطقة من سوريا يكره الضباط الأتراك الذين يعتبرهم العرب زنادقة بين المسلمين (ربما يبدو في هذا تأثير الوهابيين- المؤلف) وهذه الكراهية أقل من كراهية المسلمين للمسيحيين... ويبدو أيضا أن العرب المسلمين في سوريا الشمالية يمنون أنفسهم بالانفصال عن الامبراطورية العثمانية وبانشاء امبراطورية عربية جديدة تحت زعامة شريف مكة» (عن «الكتاب الأزرق» الانجليزى)[١٦٠، ص ٣٢٦]. كما لاحظ هذا بالنسبة لشمال أفريقيا أيضا الباحث الفرنسي فينون الذي كتب «إن العرب لايريدون السير مع الأتراك، ويراودهم الأمل في أن يكون من نصيبهم وحدهم بعث الامبراطورية الاسلامية»[٢٣٩، ص ٢١٧].

وفي أوائل القرن العشرين، فان فكرة انشاء امبراطورية عربية، في اطار الخلافة، التي لا ينبغي مع

ذلك أن تعتبر دولة متحدة، قد طرحت من جانب «عصبة الوطن العربى»، التي أسسها سنة ١٩٠٤ في باريس المسيحي نجيب عازوري (المتوفي في عام ١٩١٦) والذي كان موظفا تركيا في القدس.

والمعروف عن نشاط هذه المنظمة قليل جدا. ويبدو أنها كانت تتمتع بتأييد الحكومة الفرنسية، رغم أن أعضاءها كانوا قليلين جدا. ففرنسا، التي كانت تعتبر «حامية» الكاثوليك في الشرق، كانت تعطف على فكرة عازوري حول انشاء كنيسة كاثوليكية عربية.

وسأورد ترجمة لجزء من بيان «العصبة» الموجه إلى شعوب أوروبا وأمريكا:

«إن تركيا على أبواب تحول عالمي كبير. والعرب الذين اضطهدهم الأتراك، وعززوا بينهم الفرقة القائمة على أساس خلافات تافهة والمتعلقة بالشعائر الدينية والعقيدة، قد أدركوا وحدتهم القومية والتاريخية والاثنية، ويريدون الانفصال عن شجرة العثمانيين التي ينخر فيها السوس، من أجل انشاء دولة مستقلة. ولهذه الامبراطورية العربية الجديدة حدودها الطبيعية التي تمتد من وادي دجلة والفرات إلى برزخ السويس، ومن البحر المتوسط إلى خليج عمان.

وسوف تكون هذه الامبراطورية ملكية دستورية وليبرالية تحت حكم سلطان عربي. أما ولاية الحجاز الحالية، بما في ذلك أرض المدينة، فستؤلف امبراطورية مستقلة، سيكون عاهلها في الوقت نفسه رئيسا لكل المسلمين. وبهذا الشكل، فان المشكلة الخطيرة، مشكلة فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية، ستحل على أحسن وجه...[١٨١، ص ص ١ - ٣]».

كما ظهرت عناصر أخرى للنزعة القومية العربية في محاولات البرهنة على وضع العرب الخاص بين الشعوب المؤمنة بالاسلام، ودورهم الخاص في بعث الاسلام، تلك المحاولات التي جرت عند مفترق القرنين التاسع عشر والعشرين. وترتبط هذه المحاولات في المحل الأول باسمي رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥)، رئيس تحرير مجلة «المنار» وعبد الرحمن الكواكبي. إلاّ أن رشيد رضا، وهو يؤكد على امتياز العرب عن الأتراك كشعب مختار من الله، علي حد زعمه، كان مجرد تصير لبعث الاسلام في «نقائه الأول». وكانت الفكرة القومية خاضعة بالكامل، في كل مواقفه، للفكرة الدينية. وفي مقابل ذلك، فان عبد الرحمن الكواكبي، وهو يميز العرب من بين عائلة الشعوب الاسلامية ويؤكد على سبقهم [١٥٥، ص ص ١٩٣ - ١٩٧]، كان أول من أعرب عن حق العرب في الوجود المستقل والتطور المستقل، الأمر الذي وجد انعكاسا له في فكرته عن إحياء الخلافة العربية.

أما المفاهيم التي كانت تنازع حق السلطان التركي في منصب الخلافة وتؤكد حق العرب [٢٤]، فقد ظهرت كرد على سياسة عبد الحميد الثاني الداعية إلى الجامعة الاسلامية وإلى النزعة العثمانية. وكانت تلك المفاهيم تعكس من الناحية الموضوعية نزوع العرب إلى التحرر القومي.

وأول من شهر بعبد الحميد كمغتصب لمقام «أمير المؤمنين» هو المهاجر السوري لويس صابونجي (١٨٤٣؟ - ١٩٢٨). وفي ١٨٨١ بوجه خاص أصدر في لندن صحيفة «الخلافة والمجتمع العربي» [١٣٦، الجزء٢، ص ٥١] وكان السلطان في تصور صابونجي هو العدو الرئيسي للشعوب العربية. ولهذا رأى في الانجليز، المعنيين بإضعاف الدولة العثمانية، حلفاء طبيعيين وأصدقاء للعرب. ودعا صابونجي في الثمانينيات إلى بعث الخلافة العربية على أن يكون مركزها في مكة تحت رعاية خليفة عربي، يكون زعيما روحيا وليس زمنيا، وتحت الحماية الانجليزية [١٨٥، المجلد٢، ص ٢٦١].

كانت فكرة الخلافة العربية فكرة منتشرة وكان لابد أن تجد دعاة لها. ويسجل و.بلنت في يومياته في سنة ١٩٠٩، بعد لقائه مع صابونجي«... اقامة خلافة عربية تحت الرعاية الانجليزية. هذه فكرة قديمة فعلا. وكان (صابونجي) وكثيرون غيره يتعللون بها في سنة ١٨٨١ »[١٨٥، المجلد٢، ص ٢٦١].

ومن المعروف أنه ظهرت لدي الانجليز في الربع الأول من القرن العشرين فكرة التوصل إلى أن يكون الحاكم المصري رئيسا روحيا للمسلمين. وكان من شأن هذا أن يمكنهم من توطيد مواقعهم في العالم الاسلامي توطيدا أكبر. وقد اقترح بلنت في سنة ١٨٨١ علي جلادستون استخدام فكرة الخلافة العربية من أجل تنظيم حركة معادية للأتراك، مع وضع بطل الحرب التحررية في الجزائر الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٠٧ - ١٨٨٣) على رأس هذه الحركة[ ١٨٦، ص ص ١١٨ - ١١١٩].

ويذكر بلنت أن هذه الفكرة لقيت رواجا معينا في البلدان العربية. ومما له دلالته بدرجة ما في هذا الصدد المكاتبات الواردة من سوريا والمنشورة في «المنار» في سنة ١٩٠٤. فقد جاء فيها أن العرب، استنادا إلى أن النبي كان من قبيلة عربية، وأن لغة القرآن عربية، وأن الثقافة العربية أصبحت ثقافة اسلامية، يطالبون بأن يكون الخليفة عربياً. ويقال في تلك المكاتبات إن هذه المطالب منتشرة بين الناس في الحجاز والقدس، وفي مراكش ومصر[ ٢٥٩، المجلد٦، ص ص ٩٥٤ - ٩٥٥].

وقد وضع الكواكبي الرسم التخطيطي لفكرة الخلافة تحت الزعامة الروحية لخليفة عربي بأكثر الأشكال تفصيلا في كتاب «أم القرى».

وكتاب «أم القرى» عبارة عن مجموعة مداولات لمؤتمر اسلامي تخيله الكاتب، وتخيل أنه انعقد في مكة في سنة ١٨٩٨. ويضم الكتاب أيضا لائحة لجمعية أسسها هذا المؤتمر الوهمي [١٥٥، ص ص ١٦٨ - ١٨٦]، كما يضم صياغة تفصيلية لمسألة الخلافة [١٥٥، ص ص ٢٠٥ - ٢١٥].

ويدرس الكاتب مشكلة انحطاط العالم الاسلامي من زاوية الحالة الراهنة للاسلام ووضع المسلمين الاجتماعي والسياسي [١٥٥، ص ٢٧]، موجهاً نقداً شاملاً للاسلام الرسمي الاتباعي وللنظام السياسي في الدولة العثمانية.

ويتوصل الكواكبي إلى استنتاج أن العرب، الذين نشأ الاسلام بينهم، هم وحدهم القادرون على تخليص العالم الاسلامي من حالة الانحطاط. ويطرح برنامج اصلاحات كما يطرح فكرة الخلافة التي يخصص الدور القيادي فيها للعرب.

ويرى الكواكبي أن الخلافة الجديدة ينبغي أن تلبي ١٨ شرطا من بينها:

١) ينتخب عربي قريشي خليفة لمدة ٣ سنوات ويكون مقر اقامة الخليفة هو مكة.

٢) سلطة الخليفة السياسية مقيدة بحدود الحجاز، ويراقب نشاط الخليفة مجلس استشاري خاص بالحجاز.

٣) لايجوز للخليفة التدخل في المسائل الادارية للامارات والسلطنات الداخلة في الخلافة، فهو يعتبر بالنسبة لها مجرد مرجع ديني - سياسي أعلى.

٤) يجب لعرب الدولة العثمانية أن يحصلوا على الاستقلال الذاتي ثم يدخلون في الخلافة متمتعين

بحقوق الأمة القائدة [١٥٥، ص ص ٢٠٧ - ٢٠٨].

وهكذا، فالخلافة في رأى الكواكبي ليست دولة متحدة سياسيا، وانما اتحاد كونفيدرالي للدول الاسلامية. زد على ذلك أن الخليفة ليست له غير وظائف استشارية ولا يتمتع الا بصلاحيات السلطة الروحية. أما السلطة السياسية في الخلافة فهي تخص حكاما زمنيين. والمعروف أن مطلب الفصل بين السلطات غريب على الاسلام التقليدي، وبهذا الشكل يمكن اعتبار عبد الرحمن الكواكبي سلفا للايديولوجيين الذين وضعوا المبادئ النظرية لنزعة الوحدة العربية المعاصرة بوصفها ايديولوجية علمانية للبورجوازية العربية القومية.

وفي خلافة الكواكبي تخصص للشعوب المختلفة وظائف مختلفة: فالزعامة الروحية تخص عرب شبه الجزيرة العربية والسياسة والديبلوماسية تبقيان في يد الأتراك، أما تنظيم الحياة الاجتماعية وقيادتها في الخلافة فينبغي أن يؤولا للمصريين، وتطوير العلم والاقتصاد هو دور شعوب ايران والهند وآسيا الوسطى. وخص بالدفاع عن الخلافة مراكش وافغانستان وبلادا أخرى [١٥٥، ص ص ١٩٢ - ١٩٣].

وهكذا فإن فكرة الخلافة التي يرأسها خليفة عربي بوصفه زعيما روحيا للمسلمين والتي خصصت مكانة خاصة للعرب بين الشعوب الاسلامية، قد أصبحت أداة للنزعة القومية العربية.

ويسترعي الانتباه أن أنصار الخلافة العربية كانوا يفكرون فيها بوصفها توحيدا للبدان الاسلامية حول الولايات العربية للدولة العثمانية، وكانوا هم أنفسهم من سوريا (صابونجي، الكواكبي، العظم). ومن السهولة بمكان تفسير هذه الصلة. فقد كان لهذه الولايات من الدولة العثمانية مصير تاريخي واحد، وكانت تعاني من السيطرة العثمانية في نظام دولة عام واحد بالنسبة للجميع.

وهذا هو السبب في أن ظهور مخطط عام في هذه المنطقة للنزعة القومية العربية كان حتميا (٢٥). وحتى سنة ١٩١٤، لم يكن هناك من يتصور أن عرب العراق وسوريا والبلدان الأخرى يشكلون على ما يقال شعوبا مختلفة: فلم تكن التجزئة الامبريالية للبلدان العربية قد تمت بعد. ولذا كانت وحدة العرب مفهومة بحد ذاتها.



وهكذا ففي الولايات العربية للجزء الآسيوي من الدولة العثمانية قبل ثورة تركيا الفتاة نشأت أفكار النزعة القومية البورجوازية التي كانت أساسا لنظرية وممارسة الحركة القومية - التحررية العربية والحركات الاجتماعية، التي اتخذت بعداً غير عادي بعد ثورة ١٩٠٨: أفكار النزعة الدستورية والنزعة البرلمانية والنزعة القومية العربية بل والمحلية. وقد ظهرت في الحركات الاجتماعية آنذاك عناصر للنزعة الليبرالية والنزعة الراديكالية، وباشتراك عناصر من العقيدة التقليدية شكلت فيما بعد تنوع الظلال السياسية في ايديولوجية الحركة التحررية العربية.

وفي مؤلفاتهم وخطبهم العلنية صاغ ممثلو الانتلجنتسيا العربية المتقدمة مهام النضال المعادي للاقطاع ومهام القومية البورجوازية والمعاداة للاستعمار، كما حددوا طرق التطور التقدمي للبلدان العربية.

وكان أحدهم عبد الرحمن الكواكبي الذي يقابل القارئ اسمه كثيرا على صفحات هذا الكتاب، وليس هذا غريبا. فان آراء القادة البارزين للنهضة العربية، وموقفهم من المشكلات الاجتماعية والسياسية أساسا، كانت تعكس إلى حد بعيد آراء الجمهور العربي المتقدم ومواقفه في الربع الأخير من القرن الماضي من هذه المشكلات.

## عبد الرحمن الكواكبي

لاجدال أن عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٢)[٢٦] واحد من أبرز رجالات النهضة العربية. ولد وشب في حلب في أسرة رجل دين مسلم، كان يتمتع بشهرة واسعة في المدينة. وبعد حصول الكواكبي على أحسن تعليم وفقا لمعايير ذلك الزمن، شغل مناصب رفيعة في الادارة المدنية. وتقاسم الآراء مع المنورين الأتراك والعرب ونادى علانية بالاصلاح الشامل للمجتمع وبالليبرالية السياسية، ودعا إلى حب الوطن وإلى التطهر الديني.

وكان الكواكبي أول صحفي محترف في حلب، وعلى صفحات صحيفتي «الشهباء» الرسمية و«الاعتدال»، التى أصدرها بالاشتراك مع ميخائيل صقال - دعا إلى تحسين النظم القائمة في الدولة العثمانية ونشر التعليم بين السكان. واستثار نشاطه الاصلاحي ثائرة السلطات المحلية وكراهيتها المباشرة فأغلقت صحيفته ونقلته من منصب إلي آخر، وفي نهاية الأمر قدمته للقضاء بتهمة خيانة السلطان. وفي سنة ١٩٠٠، هاجر الكواكبي إلى مصر، حيث نشر فيها سلسلة مقالات صدرت بعد ذلك في كتاب «طبائع الاستبداد». ثم نشر في مجلة المصلحين المسلمين المصريين مؤلفه الأول «أم القرى» الذي كان قد كتبه في حلب.

وكانت آراء الكواكبي الاجتماعية -السياسية والفقهية - الفلسفية، تعكس الحالة الذهنية لجزء كبير من الانتلجنتسيا العربية والأوساط الليبرالية - الملاكية العقارية: ففي أعماله تتبدى بسهولة كل التيارات الايديولوجية الأساسية في العالم العربي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين - النضال من أجل احياء الاسلام والنزعة القومية العربية، والدعوة إلى منجزات الحضارة الأوروبية وإلى معاداة الاستعمار، وأفكار النزعة الدستورية، والنزعة البرلمانية والخ.

وانسجاما مع تصوراته المثالية، يورد الفكرة القائلة بأن الاسلام تحلل تحت ثقل البدع المنقولة والغريبة عنه، التي ظهرت في مجرى الزمن، فتوقف عن أن يكون «قوة منشطة» بالنسبة للمسلمين. وأخلى الايمان بامكانيات الارادة الانسانية الواسعة مكانه للأستكانة والخضوع للقدر. وترتب على ذلك ظهور الطائفية والجبرية والاستبداد الروحي والسياسي والاجتماعي والركود الشامل في العالم الاسلامي [٢٥٩، المجلد٥، ص ص٧٠٣ - ٧١٠].

ورأي الكواكبي المخرج من هذا المأزق في إزالة الفرقة بين الناس والتخلي عن التقاليد البالية، ومحاربة التعصب والطائفية، وفي التسامح الديني، والنضال من أجل الحرية وضد الطغيان، وفي نشر التنوير وتطبيق قوانين واحدة على الجميع... الخ[١٥٥، ص ١٨٥].

وآراء الكواكبي الاجتماعية - السياسية تجد عرضا كاملا لها بشكل خاص في كتابه «طبائع الاستبداد».

يرى الكواكبي، شأنه في ذلك شأن كافة المنورين بوجه عام، أن المجتمع الانساني يجب أن يبنى على مبادئ العقلانية. وينبغي تنظيم العلاقات بين الناس عن طريق القوانين «التى يعد رائدها العدالة الوجدانية» [٤٥، ص ٩٠]»، والتي «تتساوى لديها كل طبقات الناس»[٤٥، ص ٩٥]. ومن هنا فالسياسة هي «ادارة الشئون المشتركة بمقتضى الحكمة» [٤٥، ص ٧]

وفي هذا السياق برز الكواكبي بوصفه نصيراً لفكرة سيادة الشعب وحكم الشعب، وكان يفهم الشعب بوصفه كل السكان، وخاصة الشعب الكادح الذي يقابل بينه وبين الأغنياء في الوقت نفسه.

وقد نادى الكواكبي بالملكية المقيدة، وبأن تكون الحكومة على أي شكل، شريطة أن تخضع لرقابة شعبية فعالة. فالجمهورية والملكية على حد سواء مقبولتان عنده على هيئة حكم «شورى اريستوقراطية» بشرط أن تكفلا الحرية والمساواة للناس. ومملكة الديمقراطية المثالية عند الكواكبي تخضع لنموذج لا يعلى عليه، هو نموذج نظام الدولة والنظام الاجتماعي الذي أقامه العرب في عهد الخلفاء «الراشدين».

ويدرج الكواكبي في عداد أهم الوظائف التي يجب أن تقوم بها الدولة: تلبية احتياجات الناس الروحية والمادية، وتأمين فاعلية الآراء لكل أعضاء المجتمع، وضمان المساواة والعدالة ورؤوس الأموال والممتلكات والأعراض، تحت حماية القانون [٤٥، ص ص ٦٥، ٨٦ – ٨٧].

وقد وجه الكواكبي نقدا حادا للحكم المتسلط وللاستبداد في كافة أشكاله، وأكد أن الاستبداد لايتماشي لامع الأخلاق والعادات ولا مع ماضي العرب التاريخي ولا مع القرآن، واعتبر وجود الحكم المتسلط مصدرا للهلاك.

ويتوصل الكواكبي إلى استنتاج أن الاستبداد وانعدام العدالة والاضطهاد ليست أشياء أبدية وحتمية، وأنه من الواجب ومن الممكن القضاء عليها. ويتميز بأهمية في هذا الصدد رأيه في تاريخ التطور الاجتماعي وفي تاريخ نشأة الاستبداد السياسي.

وليس غريبا عنه المفهوم التاريخي لتطور المجتمع والدولة، الا أنه بوجه عام لا يتجاوز اطار نظرية «العصبية»، ويرتكز على فهم مثالي للتاريخ. «لقد خلق الله الناس أحرارا... أكفاء في الطبيعة أكفاء في الحاجات»، ولم يكن بينهم «ربوبية ولاعبودية»[٤٥، ص٧٩]. وقد بقيت المساواة بين الناس إلى أن ميزت الصدفة بعضا منهم بتعدد الذرية. ثم ظهرت العصبية، أي ولاء الانسان لقومه. ونتيجة لصراع قوى العصبيات تميز بعض أفراد المجتمع بالمقارنة مع البعض الآخر وأسس مثل هؤلاء «الكبراء» أرستقراطية. ثم يقول الكواكبي فيما بعد إنه عندما لا تستحوذ أية جماعة من «الكبراء» على سلطة استثنائية فان الملكية المقيدة هي التي تنشأ عن ذلك. أما عندما يحدث غير ذلك، فالذي ينشأ إنما هو الملكية المطلقة. وبالمثل تماما، إذا كان صوت الشعب أقوي من صوت الخاصة، فإن الشعب يحصل على سلطة منتخبة، وليست وراثية بادئ ذي بدء، وفيما بعد تبدأ الخاصة صراعا من أجل السلطة وتحرص على استمالة الشعب إلى صفها.

وفي عملية تطور المجتمع الانساني، تطورت أيضا أشكاله الحكومية. ثم إن هذه العملية، في رأي الكواكبي، قد سارت بالشكل التالي تقريبا: قضى الناس زمناً طويلاً في حالة رعوية، زد على ذلك أنه حتى في الوقت الحاضر لايزال نصف البشرية يحتفظ بأسلوب الحياة الرعوي. أما النصف الآخر من البشرية فقد كان يسعى إلى زيادة «امكانياته الحياتية» فانتقل إلى الحياة الحضرية. ومن هنا التنوع الكبير في أشكال الحكم، وغياب الاستقرار الشامل. زد على ذلك أن كل هذه الأشكال تعتبر أشكالا نشأت مع الزمن تبعا

لسيادة عناصر الفهم الصحيح للأوامر الالهية في المجتمع أو لسيادة عناصر الاستبداد. وفي هذا السياق فإن عمر الدول لايتجاوز عادة ٥٠ - ١٥٠ سنة، إذ أن الاستبداد يقوضها.

وهكذا، فالاستبداد السياسي، وفقا لآراء الكواكبي، هو ظاهرة تاريخية. والاسلام الرسمي والتفاوت في الملكية يدعمان الاستبداد السياسي وهو بدوره يدعمهما. وجهل الشعب، الذي يولد فيه الرعب أمام الاستبداد، هو سبب عجزه وحالة عبوديته. والاستبداد والجهل يقودان إلى انحطاط الأخلاق، وانحطاط الأخلاق وفقدان الدين لنقائه يساعدان بدورهما على تعزيز الاستبداد.

أما برنامج محاربة الاستبداد فهو بسيط إلى حد ما. فالكواكبي، بوصفه منورا، يوصي بالطريق السلمي الاصلاحي للتحرر من الاستبداد. وهو يعرف جيداً أن الاستبداد السياسي هو أساس كل استبداد، ولذا ينبغي القضاء عليه [٤٥، ص ٥٩]. فامكانية سيادة الطغيان إنما تكمن في أن الطاغية «يرى حاجزاً». ويؤكد الكواكبي «لو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفاً لما أقدم على الظلم [٤٥، ص ١١]». ولذا تكمن مهمة الجماهير المضطهدة الرئيسية، في رأي الكواكبي، في «أن تكون مستعدة لأن تقول لا أريد الشر (المصدر السابق)».

ومن هنا تنشأ مهمة رئيسية بالنسبة للكواكبي المنور وهي: تنوير الشعب، وايقاظه وافهامه الأسباب الحقيقية لحالته البائسة، وزيادة عدد «المنادين بالحرية»[٢٧][٤٥، ص ٨٩]. وعندما يتم هذا، فان السلام والحب سيسودان في الأرض وفقا للفكرة القائلة بأن «مجرد الاستعداد للفعل فعل يكفى شر الاستبداد»[٤٥، ص١١]. وسيتحول الطاغية عندئذ إلى أب رحيم وإلى ممثل مخلص للشعب[٤٥، ص ٢٦]. ويعي الكواكبي قوة السلطان الذي يواجه الشعب بالجيش، وقوة الثراء، ونفوذ رجال الدين، وسلطة التقاليد والمألوفات الجامدة، فيرى أن القضاء على الاستبداد في ظروف كهذه غير ممكن إلاّ بعد تهيئة طويلة للرأي العام [٤٥، ص ٩٨].

ويبدو المخطط الاصلاحي عند الكواكبي على النحو التالي

– تحدث الخطوة الأولى نحو التحرر عندما يشعر الناس بالألم من نير الاستبداد، لأن الشعب الذي يعاني من الألم دون أن يعيه، ليس جديراً بالحرية[٤٥، ص ص ٩٧- ٩٨].

أما المرحلة الثانية فهي تحديد مصادر الشر، والهدف النهائي، فلمحاربة الاستبداد ينبغي أن نعرف ماهية النظام الذي يجب أن يحل محله. ومن الضروري تسليح الشعب ببرنامج واضح، يقره ويوافق عليه أكثر من ثلاثة أرباع الأمة كلها خاصة الفئات التي تمثل القوة والشجاعة [٤٥، ص ص ٩٩ - ١٠٠]، وبوجه عام، ينبغي بالضرورة أن تحصل التهيئة النظرية على انتشار عام لا أن تقتصر على الفئات العليا من الشعب. ويؤكد الكواكبي أن الأمة لن تكون مهيأة لحكم نفسها، «حتى مبتدى ظهور التلهف الحقيقى على نوال الحرية فى الطبقات العليا والتمني فى الطبقات السفلى» [٤٥، ص ١٠٠]. ومن أجل تهيئة الرأى العام في هذا الاتجاه، يقترح الكواكبي على «العقلاء» العمل في ثلاثة اتجاهات:

١) اصلاح الدين، الذي يعتبر أسلم وأقرب طريق إلى الاصلاحات السياسية [٤٥، ص ١٥].

٢) العمل التنويري التربوي، الموجه إلى محاربة الجهل لأن جهل الناس وحده هو الذي يخلق شروطا لبقاء الاستبداد[٤٥، ص ٢٧]، وتحسين الأخلاق الذي ينبغي أن يقود إلى عودة نقاء الاسلام المفقود، وهو الأمر الذي سيخلق حالة من الأخوة الشاملة [٤٥، ص ١٧] وسيسهل تنفيذ الاصلاحات السياسية.

٣) تنفيذ اصلاحات اجتماعية. وهذه الناحية من المسألة لم تلق عند الكواكبي تطويرا كافيا، لأن كل

اهتمامه كان منصبا بشكل رئيسي على محاربة الحكم الاستبدادي.

الا أن الكواكبي وهو يؤكد على التمسك بفكرة الاصلاح السلمي للمجتمع، يدرك أن صبر الشعب يمكن أن ينفد وعندئذ يثور علي الاستبداد من أجل الحرية. ويرى الكواكبي أن مثل هذا الطريق النضالي مرغوب فيه بشكل أقل، لأنه أقل ثمارا من برنامج الاصلاح الذي يرسمه. والحجج التى يقدمها ضد الطريق غير السلمي لحل المسألة تنحصر في جوهرها فيما يلي: ١) تؤدي الانتفاضة إلى تضحيات كبيرة وهذا هو المأخذ الرئيسي عليها [٤٥، ص ٩٨]؛ ٢) إن الشعب الذي لايدرك أسباب مصائبه، والذي لايرى مثلا أعلى أمامه، وبالأحرى هذا الشعب الجاهل، عندما يثور، فهو لا يستطيع عزل غير مستبد معين، إلاَّ انه لايستطيع القضاء على الاستبداد ذاته [٤٥، ص ٩٧].

إلاَّ أن الكواكبي، أيا كان الأمر وبالرغم من كل اعتداله السياسي، يثق في أن الانتفاضة بمجرد بدئها يمكن أن تنجح، ويجب استخدامها من أجل بلوغ الهدف النبيل وهو القضاء على الاستبداد. وفي حالة حدوث انتفاضة شعبية، يمكن أن ينشأ في البلاد موقف ثوري (وهو يعدد سلسلة كاملة من الظروف التي ينشأ مثل هذا الموقف في ظلها: المجاعة، الهزيمة العسكرية وما إلى ذلك). وفي هذه الحالة فعلى «العقلاء» أن يبتعدوا عن الانتفاضة: إذ من الضروري لهم صون أرواحهم كي يحتفظوا بأنفسهم من أجل بناء المجتمع الجديد في حالة انتصار الانتفاضة.

وفي رأي الكاتب أن أفضل شيء هو ألاَّ تكون لمثل هؤلاء الناس أية صلة بالاستبداد وألاَّ يقفوا في صف الثوار كذلك. ولابد من أن يساعدهم هذا على الاحتفاظ برؤية سليمة للأمور.

والشعب الذي يقوده اناس مرموقون هو وحده الذي يستطيع التوصل إلى القضاء على الطغيان.

وقد أدان الكواكبي الاستعمار إدانة قاطعة، وقال موجها حديثه إلى الدول الأوروبية: «دعونا ندبر شأننا» [٤٥، ص ٨١].

ولأن ضيق الأفق القومي والديني كان أمراً غريبا عليه، فلم يضع مصالح شعوب الشرق في معارضة المصالح الانسانية العامة. فقد فهم الكواكبي جيدا أن تطور الثقافة القومية يجري في اتصال وثيق مع تطور المدنية الانسانية العامة. وقد قدر خدمات الغرب في الميادين العلمية والتقنية والثقافية حق قدرها. بل إن الايديولوجي العربي كان مستعداً، علاوة على ذلك، لأن يوافق على قيادة الدول الغربية للبناء الاقتصادي في الخلافة التي اقترحها. ومع ذلك فقد اشترط في الوقت نفسه أن تقتصر هذه الموافقة على الدول «العادلة» وحدها، أي على الدول التي تطبق فيها الرقابة الشعبية على الحكومة، الخ. ثم إنه يرفض أية فكرة قائلة بامكانية خضوع الخلافة الكامل لأي قائد، حتى لو كان مثاليا من كافة النواحي[٢٨].

لقد كان الكواكبي سلفاً لايديولوجيي النزعة القومية العربية، وكان واحداً من أوائل الذين ميزوا مصالح العرب الخاصة من المجموعة العامة لمصالح الشعوب الاسلامية، معبراً عن طموح العرب إلى التطور المستقل وإلى التحرر من النير التركي.

ويبدو كما لو أن كل تناقضات عصر الكواكبي، عصر الرأسمالية الناشئة في البلدان العربية، قد تركزت في آرائه.

وتكمن الأهمية الفعلية والجوهر الموضوعي لكتابه، «طبائع الاستبداد»، أساساً في اتجاهه المعادي للاقطاع، والمستجيب لمصالح البورجوازية العربية الناهضة، وخاصة البورجوازية الحضرية الصغيرة والفلاحين.

والكواكبي مفكر سياسي مفعم بكراهية الاستبداد في كافة مظاهره، وخاصة الاستبداد السياسي في الدولة العثمانية. وتكمن أهمية الكواكبي، بوجه خاص، في أنه، في فترة الرجعية وفي ظروف تخلف الشرق الاقتصادي والسياسي والثقافي الهائل، قد عبر عن مصالح الفئات التقدمية في المجتمع العربي وساعد نضالها. ويتضمن «طبائع الاستبداد» عرضاً موجزاً لمبادئ الايديولوجية التنويرية الفرنسية ولأفكار الثورة الفرنسية التي لقيت فيه تدعيما نظرياً فريداً وتطويرا تالياً في التربة العربية على أساس القرآن والاتجاهات العقلانية للفكر العربي.

ولا تكمن أهمية الكواكبي في أن مؤلفاته تعد قناة أخرى لتغلغل ايديولوچية التنوير الفرنسي البورجوازية التقدمية في الشرق العربي، بقدر ما تكمن في استيعابه وصياغته لهذه الإيديولوچية بما يتماشى مع الاحتياجات الملحة للتطور الاجتماعي للعالم العربي واطلاع العرب عليها في أنسب شكل لهم، يطابق مستوى استعدادهم الايديولوجي المعاصر. وطبيعي أن الكواكبي، شأنه في ذلك شأن غيره، كان يرتكز على وجهة النظر الدينية - الأخلاقية.

وقد ظل مثالياً في فهمه للظواهر الاجتماعية، وتتغلغل في رؤيته للعالم روح التدين العميق وإضفاء الصفات المثالية على الاسلام، والنزعة الليبرالية التنويرية. ومع ذلك فإنه يظل واحداً من أكثر الشخصيات الاجتماعية السياسية العربية في أواخر القرن التاسع عشر راديكالية.

## الاتجاهات الفكرية بعد ثورة تركيا الفتاة

قوبلت ثورة ١٩٠٨ البورجوازية التركية بتحمس في العالم العربي، وبدت أمنية نهضة البلاد وانشاء اتحاد عظيم للشعوب المحررة يجتمع برلمانه العام في اسطنبول، بدت هذه الأمنية كأنها واقع. وتردد في كل مكان أن العرب والأتراك أخوة. وهذا ما كتبه أحد معاصري الأحداث حول المشاعر التي ظهرت في سوريا: «لقد حيت سوريا سقوط استبداد عبد الحميد بحماس لايقل عن حماس الولايات العثمانية الأخرى. وتعانق المسيحيون والمسلمون واليهود علانية، وأشاد الشعراء والخطباء بـ «النظام الجديد» وبعهد الحرية والمساواة والاخاء»، وهو الشعار الذي سارع باتخاذه المنتصرون في ٢٤ يونيو[٢١٥، ص ٢٠٥] وآنذاك قال نيازي بك، أحد قادة لجنة «الاتحاد والترقي» التي قادت تحركات الجيش الثورية: «إن ثورتنا ليست موجهة ضد أشخاص بعينهم أو ضد عناصر بعينها من الأمة. إنها انتفاضة ضد أسس الحكم نفسه، التي بثت الفرقة بيننا وبين مواطنينا الآخرين» [١٦٥، الجزء١، ص ٥٨].

وفي ٢٤ يوليو أعيد دستور ١٨٧٦، وبدأ البرلمان أعماله، وأعلنت جماعة تركيا الفتاة بداية عهد الحرية والمساواة والاخاء.

وكان من شأن الطموح إلى الحرية السياسية بعد كبته فترة طويلة أن أدى إلى تطور عاصف للأدب الاجتماعي. فخلال الفترة من ١٩٠٤ إلى ١٩١٤ ارتفع عدد الصحف الصادرة في سوريا من ٣ إلى ٨٧، وفي فلسطين من صحيفة واحدة إلى ٣١، وفي العراق من ٢إلى ٧٠ وفي الحجاز من لا شيء إلى ٦ [١٥٦، ص ٥٨]

وقد كفل الدستور حرية معينة للآراء والأفكار والنشر والروابط السياسية، وتفتحت أمام الأوساط التقدمية العربية امكانيات واسعة للتعبير عن النفس. وطالب الأدباء الاجتماعيون والنواب العرب في البرلمان

الجديد، الذين كانوا يستلهمون مثل «الاتحاديين» ووعودهم، طالبوا بالاستقلال الذاتي الاداري والاعتراف باللغة العربية لغة رسمية في الولايات العربية وباستعمالها في البرلمان.

وفي خريف ١٩٠٨ تأسست في اسطنبول «جمعية الاخاء العربي- العثماني». وساندت بالكامل برنامج «الاتحاديين» وشعارات الوحدة العثمانية والحرية والمساواة والعدالة. أما المطالب العربية في برنامج الجمعية، فقد اقتصرت على المساواة القومية في الحقوق واستخدام اللغة العربية في التعليم واحترام العادات العربية. وركز البرنامج بوجه خاص علي: «أن هدف جمعية الاخاء العربي - العثماني يكمن في مساعدة حزب «الاتحاد والترقي» من أجل المحافظة على أحكام الدستور وتوحيد كافة شعوب الدولة العثمانية... وفي الارتقاء بحالة الأمة العربية» عن طريق «نشر المعارف بينها... وتوسيع التجارة والصناعة... والاقتصاد...» [نقلاً عن: ١٢٦، الجزء ١، ص ٧].

إلاّ انه، بعد التمرد الرجعي الذي شارك فيه الاقطاعيون وكبار رجال الدين في أبريل ١٩٠٩، تخلت جماعة تركيا الفتاة بالكامل عن الوعود التي قطعتها على نفسها للأقليات القومية في فترة الاعداد للثورة (الاعتراف بمبدأ حقها في تقرير مصيرها السياسي والثقافي ). وفي ظروف النمو السريع للمشاعر الثورية والاتجاهات الاستقلالية والانفصالية لدى الأقليات القومية، بدأت جماعة تركيا الفتاة نضالا مشكوفا ضد هذه الميول والاتجاهات مستخدمة في ذلك نزعة الجامعة الاسلامية في تفسيرها التركي ومنفذة سياسة التتريك لسكان الدولة على أساس تفسير جديد لمذهب النزعة العثمانية.

واذا كانت فكرة المساواة الشاملة لكل رعايا السلطان قد دخلت في مفهوم النزعة العثمانية في عهد عبد الحميد، وبنيت الدعاية الرسمية كلها على هذا الأساس، فقد أخذت النزعة العثمانية الآن تؤكد مساواة الكل تحت رعاية الأتراك، وامتياز الأتراك على كل شعوب الدولة العثمانية. وقد نفذت هذه السياسة بصرامة. وأصبحت النزعة العثمانية أداة للشوفينية التركية.

ونرى جلال نوري، الأديب التركي المعروف، يحدد مهمات «الاتحاديين» ازاء البلدان العربية، في كتابه «تاريخ المستقبل» فيؤكد بلا موارية: إن المصالح القومية تتطلب من حكومة اسطنبول إلزام السوريين باغفال وطنهم. فالبلدان العربية، وخاصة اليمن والعراق، يجب تحويلها إلى مستعمرات تركية، من أجل غرس اللغة التركية فيها، التي يجب أن تصبح لغة الاسلام، ومن أجل الدفاع عن وجودنا نفسه من الضروري لنا بدرجة قصوى تحويل الأراضي العربية إلى أراض تركية: فقد نشأ لدى الجيل الجديد من العرب شعور بالولاء لأمته (العصبية)، وهذا الجيل يحمل في طياته بذرة كارثة عظمى تشكل تهديدا لنا، وينبغي لنا فورا التفكير في تلافيها»[نقلاً عن: ١٣٥، ص ٩٨].

وكتبت صحيفة «تانين» الاسطنبولية تقول: «إن العرب يواصلون التحدث باللغة العربية ولا يعرفون التركية البتة، كما لو كانوا غير خاضعين لسلطة الأتراك. وينبغي على الباب العالي الزامهم باغفال لغتهم وتعلم لغة الشعب السيد. واذا ما أهمل هذا الواجب... واذا لم ينس العرب لغتهم وتاريخهم وعاداتهم فسرعان ما سيبدأون بالتحرك من أجل استرداد مجدهم التليد وإنشاء امبراطورية عربية جديدة على أنقاض الامبراطورية التركية [نقلاً عن: ١٧٤، ص ٤٣].

وقد تبين للعرب أن الثورة لم تعطهم شيئا: فالمساواة الموعودة في الحقوق إن هي إلا أكذوبة. ولم تؤد الثورة التي قادتها لجنة «الاتحاد والترقي» لا إلى توحيد البلاد ولا إلى ترقيتها.

وتحول الاستياء من جماعة تركيا الفتاة إلى معارضة. وانتقل القوميون العرب في غضون ثمانية أعوام (١٩٠٨ - ١٩١٥) من التأييد الكامل لجماعة تركيا الفتاة إلى القطيعة الكاملة معها. ونما الوعي القومي لدى العرب وتطورت إلى جانب ذلك الاتجاهات الاستقلالية.

أما شعورهم بالانتماء إلى جامعة عربية، ليست اثنية فقط وإنما قومية أيضا، فقد أصبح أكثر تحديداً وتمايزاً. ورغم بقائهم عثمانيين، فقد أخذوا يعتبرون أنفسهم شعبا متميزا عن شعوب الدولة الأخرى، له مصالحه وخصائصه المميزة له، واحتفظوا من حيث جوهر الأمر بصلة رمزية مع تقاليد الجامعة الدينية. وكما هو واضح، فسرعان ما أخذ العرب ينظرون إلى وجودهم بوصفه وجوداً عربيا قبل كل شيء، وإلى أراضي الجزء الآسيوي من الدولة العثمانية، التي يقطنها عرب، بوصفها أراضي عربية. وطبيعي أن مثل هذه التغيرات لم تجر دون تقلبات حادة. وأحد الأمثلة على ذلك أن مناقشة حيوية جرت في سنة ١٩١٠ بين مجموعتين من الصحف (برزت بين الأولى صحيفة «المفيد» - التي كان يصدرها عبد الغني العريسي، كما برزت بين المجموعة الثانية صحيفة «الرأي العام» التي كان يصدرها طه مدور). وكانت المجموعة الأولى تتمسك بالمبدأ القائل «أنا عربي أولاً ومسلم ثانيا» وكانت الثانية تتمسك بمبدأ «أنا مسلم قبل كل شيء وعربي ثانيا». وكانت الاتجاهات متنوعة تنوعا شديدا في الوقت نفسه، ولكن الحديث لايدور هنا إلاّ عن أكثرها تحديدا [١٥٠، ص ١١].

وقد نشأت جمعيات ثقافية وسياسية عربية بسرعة مدهشة [أنظر عنها: ٦١ و ١٢٦ و ١٧٢]. ولن نتوقف عند تاريخ هذه الجماعات. فلا يهمنا غير المظهر الايديولوجي لنشاطها. ويمكن أن نرى لدى المقارنة بين برامج المنظمات والاحزاب العربية، العلنية والسرية، أنها كلها تقريبا كان يوحدها النزوع إلى التحرر القومي والتطور التقدمي والرغبة في اعادة صياغة الحياة الاجتماعية على نمط الدول الرأسمالية الأوروبية. إلاّ أن القوميين العرب لم يكونوا متحدين في آرائهم حول مسألة سبل تحقيق أهدافهم. وكانت غالبيتهم تنطلق في مطالبها من امكانية التوصل إلى هذه الأهداف بمساعدة الأتراك أنفسهم، مع صون تكامل الدولة العثمانية كحاجز أمام التوسع الأوروبي. أما الآخرون الذين كانوا يسعون إلى استقلال البلدان العربية في اطار الامبراطورية، فقد كانوا يرون أن بالإمكان ان تستخدم مساعدة الدول الأوروبية في محاربة الاستبداد التركي والنير القومي التركي: وكان الجزء الأكبر من القوميين تخامره الأوهام فيما يتعلق برسالة أوروبا الحضارية.

وكان بعض القوميين، الذين يعتمدون على الأوساط الكومبرادورية والاقطاعية، المرتبطة إرتباطاً وثيقا برأس المال الأجنبي (الفرنسي، في سوريا، والإنجليزي في العراق) لايطالبون بالاستقلال الذاتي فقط، وانما يطالبون ايضا بحق استدعاء المستشارين الأجانب وعقد القروض وما إلى ذلك، معبرين عن استعدادهم لوضع البلاد تحت سيطرة الدول الأجنبية. وقد طبق القوميون اللبنانيون في فترة الحرب العالمية الأولى هذه السياسة تطبيقا دقيقا بشكل خاص. وهكذا، فرابطة التقدم اللبنانية التي تأسست في نيويورك طرحت في برنامجها إنشاء امارة دستورية مستقلة في لبنان يحكمها أمير أجنبي منتخب. وكانت الرابطة ترى أن هذه الامارة الوراثية يجب أن تكون تحت حماية الدول المتحالفة (يتحدث عن هذا خير الله نقلا عن «الطان» (٢١١، ص٧٢)). وبعد ثورة تركيا الفتاة، نادى غانم والسمنة، القوميان اللبنانيان المعروفان، باستقلال لبنان الذاتي. كما كانت هناك دعوات من هذا النوع في سوريا [٢٤٦، المجلد ٢، العدد السادس، ١٩١٣، ص ص ٤١٣ - ٤١٤].

بيد أن طموحات القوميين قبل الحرب العالمية الأولى نادرا ما تجاوزت اطار المطالبة باللامركزية الادارية أو تشكيل الدولة على غرار اتحاد ثنائي من الطراز النمساوي - المجري. وقد دعت إلى اتحاد كهذا، مثلا، الجمعية «القحطانية» السرية، التي نشأت في العراق في سنة ١٩٠٩، ودعت إلى اللامركزية الادارية كذلك

جمعية «العربية - الفتاة» التي تأسست في باريس في سنة ١٩١١، والتي صاغت فيما بعد مطلب الاستقلال الكامل للعرب.

وفي سنة ١٩١٢، تأسس في القاهرة حزب اللامركزية الادارية العثماني العلني الذي طرح شعار: «بلاد العرب للعرب» ولكن في إطار الدولة العثمانية. وقد شارك مشاركة نشيطة للغاية في عمل الحزب أنصار سابقون لجماعة تركيا الفتاة - مثل رضا والزهراوي والعظم (أنظر برنامج الحزب في المرجع رقم ١٢٦، الجزء١، ص١٥). كما طالبت باللامركزية روابط وجمعيات الاصلاحات في سوريا. واندرج تحقيق الاستقلال الذاتي الداخلي للولايات العربية في برنامج جمعية «العهد» السرية، التي تأسست في العراق سنة ١٩١٣، والتي كانت تضم ضباطا عربا في الجيش التركي.

ويستفاد مما يحويه تقرير لقيادة الجيش الرابع للدولة العثمانية أن المنظمات العربية، بما في ذلك جمعية الآخاء العربي - العثماني أيضا، لم تعلن ولاءها للدولة العثمانية إلاّ من أجل الفوز بالعلنية. ويؤكد التقرير إنها تنزع في حقيقة الأمر إلى «غرس فكرة الانفصال... (وسط) العناصر العربية» [٢٧٧، ص ٢٢٧].

إلاّ أنه حتى لو صرفنا النظر عن ان التقرير كان مكتوبا ليبرر تنفيذ الاعدام في قادة الحركة القومية العربية على أيدي الأتراك في سوريا (١٩١٥ - ١٩١٦)، فان مثل ذلك التأكيد لايمكن أن يكون أهلا للثقة. فإلى أن وقعت هزيمة تركيا في حرب طرابلس وحروب البلقان (١٩١١ - ١٩١٣) على أقل تقدير، كان العرب بوجه عام يحتفظون بايمانهم في مقدرة اسطنبول على تأمين وجود مستقل لهم في اطار الدولة العثمانية. وكان أنصار الأفكار القائلة باستقلال البلدان العربية السياسي خارج الامبراطورية العثمانية لايزالون قلة. وقد ربط جزء معين من العرب ذوي الميول القومية آمال التحرر من النير التركي باسمي «ابن سعود» حاكم نجد و «يحيى» إمام اليمن اللذين تمكنا من الاحتفاظ باستقلالهما عن الدولة العثمانية. ويستفاد من شهادة أحد أعضاء «المنتدى الأدبي» الذي أسسته الشبيبة العربية في اسطنبول في سنة ١٩٠٩ انهم كانوا يحلمون في ذلك الوقت بنيل الحرية بمساعدة ابن سعود ويحيى [أنظر: ٩٢، ص ٢٣١].

وفي فبراير ١٩١٠، عرض اللبناني شكري غانم (١٨٦١ - ١٩٣٦) بنجاح مسرحية «عنترة» في باريس. وبمشيئة الكاتب، يتحول عنترة شاعر الصحراء البدوي، إلى منشد للوحدة العربية. ويتحدث غانم عن الامبراطورية «التي تتأسس (الآن)» وعن «شبه الجزيرة العربية المتحدة تحت سلطة حاكم واحد» [٢١١، ص ص ٤٥ - ٤٦]. وكانت النزعة القومية العربية تتبدى عادة في الاشادة بمجد العرب التليد وفي المطالبة بحق متساو للغة العربية وباللامركزية الادارية والاستقلال الذاتي الثقافي.

وسرعان ما سيطرت أفكار التحرر القومي في هذا الشكل على دائرة متزايدة الاتساع من السكان العرب للدولة العثمانية. ولم تكن الجماهير الشعبية قد تحولت بعد إلى حاملة لها، إلاّ إن المئات والآلاف، وليس الآحاد فقط، من المثقفين والطلبة والموظفين والضباط.. الخ، قد انضموا إلى النضال. واحتلت المسألة القومية المكانة الأولى بين مشكلات الحياة الاجتماعية. وكان الدعاة لنزعة الجامعة الاسلامية والنزعة العثمانية يرون أن نمو الميول القومية في الولايات العربية يشكل تهديدا لوحدة الدولة العثمانية المتعددة القوميات. وفيما يلي رأي صحيفة «الحقائق» الدمشقية المميز لذلك الوقت:" «إن بينهم (أولئك الذين يدعون إلى اجراء اصلاحات في الامبراطورية - المؤلف) من يبثون في (وعي) الشعب روح العصبية و(يستنهضون) شعور الانتماء القومي (الخاص) وأمراض النزعة القومية... لقد أصبحت المسألة القومية الآن مسألة المسائل وليس ثمة ما هو أخبث وأضر بالنسبة للأمة من هذه المحنة التي ستصبح سببا لتمزق الجامعة الاسلامية وليترأواصر الوحدة بين العثمانيين اذا ما اشتدت بمثل هذه المقاييس المزعجة» [٢٥٤، ص ٦].

وفي يونيو ١٩١٣، انعقد في باريس أول مؤتمر عربي لممثلي الأحزاب والروابط والجمعيات القومية

(أنظر مواده ووثائقه في [١٦٨؛ ١٢٦، ص ص ٢٥ - ٤٠]).

ويفيد البيان الذي وجهه منظمو المؤتمر إلى ممثلي الجماعات القومية، أن المهمة الرئيسية للمؤتمر تكمن في «مناقشة التدابير التي ينبغي اتخاذها من أجل حماية أرضنا... من أطماع الأجانب، وانقاذها من الاستبداد والنير، وتصريف شئوننا الداخلية على أساس اللامركزية، والحيلولة دون انحطاط بلادنا واحتلالها من قبل الغرباء... » [١٦٨، ص ٩] وكان على جدول أعمال المؤتمر، وفقا للبيان، أن يتضمن المسائل التالية: ١) الحياة القومية والنضال ضد الاحتلال، ٢) حقوق العرب في الدولة العثمانية، ٣) ضرورة ادخال اصلاح على أساس اللامركزية. ٤) النزوح عن سوريا والهجرة إلى سوريا [ ١٦٨، ص ٦].

وكانت الفكرة الأساسية للبيان، الذي كتبه أكثر القوميين راديكالية من جماعة «العربية الفتاة»، هي النضال ضد توسع الدول الامبريالية وإدانة أي تدخل أجنبي في شئون البلدان العربية. إلاّ انها لم تناقش من حيث جوهر الأمر في المؤتمر. ويعود ذلك بشكل رئيسي إلى معارضة «رابطة الاصلاحات اللبنانية» التي كانت تتمسك بتوجه فرنسي، كما يعود إلى ضغط الحكومة الفرنسية.(٢٩) غير أن القرارات التي اتخذها المؤتمر أكدت أن للعرب حياتهم القومية الخاصة. وقد تضمنت القرارات، بوجه خاص، المطالبة بمنح حقوق سياسية للعرب، وتنفيذ اصلاحات ادارية على أساس اللامركزية، والاعتراف باللغة العربية لغة رسمية في الولايات العربية واستعمالها في البرلمان العثماني [١٦٨، ص ص ١١٣ -١١٦].

وأتخذ المؤتمر قرارات مهمة بالنسبة للحركة القومية العربية، مبيناً أنه كان بعيدا عن الطائفية بحكم اشتراك مسلمين ومسيحيين في أعماله. وقد صرح عبد الحميد الزهراوي (١٨٥٥ - ١٩١٦) رئيس المؤتمر لمراسل «الطان» الفرنسية بأن «المؤتمر لا يتميز بطابع ديني، وكل المسائل المطروحة في المؤتمر تندرج في أطر محددة وهي مناقشة مشكلاتنا السياسية والاجتماعية. ولذا ترى هنا مسلمين ومسيحيين سواء بسواء. وعلى أية حال فقد ولدت بالفعل فكرة الاتحاد بين المسلمين والمسيحيين» [١٦٨، ص ١٨].

وعند دراسة برامج الجمعيات والأحزاب العربية التي تعود إلى ذلك العهد، يمكن للباحث المدقق أن يلاحظ أن المفاهيم الاسلامية لاتشغل فيها أية مكانة مهمة. واذا ما أضفنا إلي ذلك مواقف المشتركين في الصحافة وفي الاجتماعات العامة الداعية إلى التسامح الديني، فان عملية علمنة الفكر الاجتماعي ستبدو جوهرية جدا بالمقارنة مع نهاية القرن.

وعندما يلعب الدين دوراً كبيراً في حياة الناس، فإن مفاهيم دينية معينة، كما ذكرنا، تستخدم لمصلحة الحركات القومية - التحررية. وهذا هو ما حدث في البلدان العربية. ولكن الداعين إلى الاسلام لم يتمكنوا في أية حالة من الحالات من تلبية أهداف النزعة القومية العربية أو المحلية تلبية كاملة. ففي الاسلام يؤلف المؤمنون، ذوو العقيدة الواحدة، طائفة واحدة، في حين أن الهدف النهائي للحركات القومية هو تكوين وحدة قومية. ومفهوم «الأمة» في الاسلام يختلف عن المفهوم المعاصر «للأمة» بوصفها جماعة بشرية تكونت تاريخيا، وتتميز بوحدة اللغة والأرض والحياة الاقتصادية والتكوين النفسي(٣٠)، والأطر الجغرافية للعالم الاسلامي تتنافى مع الأطر الجغرافية للدول القومية، التي يجري النضال من أجل تشكيلها. ويتميز العالم العربي، كما هو معروف، بانقسام السكان الكبير من الناحية الدينية. وقد دعا ايديولوجيو الحركات التحررية العربية - منذ البداية - وكذلك المتنورون العرب من قبلهم - دعوا الشعب إلى الوحدة القومية بصرف النظر عن الانتماء الديني. فمن أجل خوض النضال الفعال كان لابد من وحدة كل قوى الأمة. ومن المناسب التذكير بأن كثيرين من قادة الحركات القومية العربية البارزين كانوا مسيحيين، وخاصة في مناطق مهمة من

العالم العربي كسوريا ولبنان. وباختصار، فقد عارض الايديولوچيون القوميون تقبل المفاهيم الاسلامية معارضة ثابتة. وفي الصحافة العربية التي تعود لذلك الزمن يمكن أن نلتقي بنماذج لدعاية قومية، تصل إلى حد الترويج المباشر للتعصب. وفيما يلي مقتطفان من صحيفة «المفيد» عن نوفمبر ١٩١٣ يوردهما بيرو: «فلتتحول فكرة القومية العربية بالنسبة للعرب إلى ديانة جديدة» [نقلاً عن: ٩٢، ص ٥٩٣]. «فلتكن متعصبا لجنسك ولغتك وعقيدتك ولأسلوب أفكارك الاجتماعي والسياسي. إن التعصب شيء جيد، فهو حافظ للأمة ولغتها ومنابتها العرقية وأخلاقها، وعاداتها الحسنة...» [نقلاً عن: ٩٢، ص ص ٥٩٣ - ٥٩٤]. وإذا ما أخذنا في اعتبارنا إلى جانب ذلك أن الايديولوچيين العرب، بدءا من الكواكبي، قد طرحوا مطلب الفصل بين السلطات (الذي يعتبر غريبا على الاسلام حسب اجماع المسلمين الاتباعيين) فان غياب التركيز على المشكلات الدينية في برامج الجمعيات والأحزاب القومية وانتصار فكرة الاتحاد العربي الاسلامي - المسيحي، يغدوان جد مفهومين.

وبمساعدة الحكومة الفرنسية، أمكن التوصل بين الحكومة التركية والمؤتمر إلى اتفاقية، معززة بالتوقيعات، التزمت جماعة تركيا الفتاة وفقاً لها بتنفيذ كل قرارات المؤتمر. ولكن جماعة تركيا الفتاة غررت بالعرب هذه المرة أيضا، وظل كل شيء على حاله. وتزايد سخط القوميين العرب. وفي سنة ١٩١٣ نفسها، نجد أن الدعوة إلى اللامركزية في بيان منتدى الاصلاحات في البصرة، مصحوبة بالتهديد بالانتفاضة، بالرغم من أن كاتبي البيان كانوا يعتبرون أنفسهم عثمانيين: «إن نيل... الحقوق وتحرير البلاد من عصابة المستبدين مرهون باستعمال القوة»[ ٢٣٨، ص ص ٥٥ - ٥٦][٣١].

أما جمعية «العهد» السرية، التي أيدت من قبل انشاء دولة عربية - تركية ثنائية متحدة، فقد دعت العرب جميعاً في أحد نداءاتها (التي ظهرت فور نشوب الحرب العالمية الأولى) إلى الثورة على الأتراك الذين باعوا البلاد لانجلترا وفرنسا والمانيا. وقد جاء في هذا النداء: «إن الاصلاح الذي يدور عنه الحديث، هو إصلاح لاعلى أساس اللامركزية مع التبعية العبودية لمحاسيب اسطنبول، وانما على أساس مبدأ الاستقلال الكامل وانشاء دولة عربية لامركزية»[٢٠٢، ص ٨٠]. لقد هيمنت فكرة الاستقلال القومي على الأذهان. وتبددت الآمال في التطور السلمي وفي حل المشكلات العربية حلا وسطا. وانتهجت غالبية المنظمات السياسية العربية سياسة الاعداد للانتفاضة المسلحة.

وكان من شأن الحرب العالمية الأولى أن شقت صفوف القوميين العرب إلى معسكرين. فقد وجدوا أنفسهم في بداية الحرب أمام الخيار التالي: «إما تأييد دول الوفاق، مع ما يترتب على ذلك من امكانية الاحتلال الأنجلو - فرنسي، أو الاشتراك في الحرب إلى جانب تركيا، مع احتمال التوصل إلى تلبية المطالب القومية في اطار الدولة العثمانية.

وقد وقفت غالبية القوميين إلى جانب انجلترا وفرنسا...». إلاّ أنه، بحلول ربيع ١٩١٥، أدت الاخفاقات على الجبهات وسياسة الأتراك الشوفينية وبوادر المجاعة، ومشاعر الجماهير المعادية للحرب إلى تبديد الآمال التي كانت تعلقها على تركيا «مجموعة قليلة نسبيا من القوميين، وإن كانت مؤثرة بما يكفي» كانت «رؤيتها واضحة للخطر الذي يمثله الاحتلال الأنجلو - فرنسي ولذا كانت توثر تأييد تركيا تحت شعارات نزعة الجامعة الاسلامية عن الجهاد»[ ٦١، ص ٣٢٦]. وقد كفت هذه الجماعة الآن عن التأييد المطلق للسلطان. وعندما شن حسين، شريف مكة، الانتفاضة المعادية للأتراك في الحجاز سنة ١٩١٦، انحاز القوميون العرب على اختلاف اتجاهاتهم إلى صفه.

وقد بينت الانتفاضة فاعلية شعارات النزعة القومية العربية التي ميزت الايديولوچية القومية العربية في الولايات العربية من الدولة العثمانية في آسيا.

فقد رفع الشريف حسين راية الانتفاضة من أجل انشاء «امبراطورية عربية كبرى» تمتد من خليج عمان إلى السويس. وكان التفكير يدور حول هذه الدولة بوصفها ملكية ملاكية عقارية بورجوازية تحت رعاية خليفة - عربي. وحتى مجيء الاحتلال الأنجلو - فرنسي في أواخر الحرب، ظلت الانتلجنتسيا العربية كلها في شرق العالم العربي تتعلل بأمنية توحيد أراضي آسيا العربية في دولة واحدة. وكتب الشيخ فؤاد الخطيب، شاعر الانتفاضة وصاحب رواية «فتح الاندلس» الشهيرة، كتب في تلك الأيام: «كلا، إنكم لستم أبناءهم، ولا تجري دماؤهم في عروقكم (اذا لم تهبوا معهم). إن طريقهم يمر عبر سوريا والعراق وعبر بلاد شبه الجزيرة العربية. فلتمضوا ولترفعوا الراية هناك!» [١٥٠، ص ١٢٧].

إلاّ ان القوميين العرب لم يتسن لهم أن يجسدوا أمنية الدولة العربية المتحدة تجسيدا واقعيا، فقد تحولت كل بلاد آسيا العربية تقريبا بعد الحرب العالمية الأولى إلى مستعمرات ومناطق خاضعة للانتداب وإلى مجالات لنفوذ الدول الكبرى. ولكن انتفاضة الحجاز بينت أية قوة تكمن في فكرة التحرر القومي. وكانت على الصعيد الايديولوجي ذروة لتطور النزعة القومية العربية ولتطور فكرة الوحدة العربية في تفسيرهما المشرقي.

## الفكر السياسى في مصر

### الحركة القومية التحررية بين سنتى ١٨٧٩ - ١٨٨٢

في سبعينيات القرن التاسع عشر أصبحت مصر مركزا للحياة الاجتماعية العربية[٣٢]. فقد ساعدت الاصلاحات المطبقة في عهد محمد علي على حدوث تطور سريع نسبيا لاقتصاد البلاد وعلى تغلغل منجزات العلم والتكنيك الأوروبيين في مصر. ومنذ الستينيات، عندما اتجهت مصر إلى الانتاج الواسع المدى للمحصولات السلعية، كالقطن وقصب السكر - أخذت الملاحة البحرية والتجارة الخارجية والسكك الحديدية وشبكة التلغراف، وكذلك الصناعة التحويلية ومرافق المدن، في التطور السريع. وتزايد انتقال الاقطاعيين - الملاك العقاريين، الذين كانوا يشغلون وضعاً مسيطراً في البلاد، إلى الاستثمار الرأسمالي. وفي ظل الخديو اسماعيل ألغي النظام الاقطاعي لملكية الأرض.

إلاّ أن آثاراً أخرى ترتبت أيضا على التقارب مع أوروبا. فالخديويون المصريون المحتاجون إلى موارد مالية لتغطية نفقات المشروعات الكبيرة، ولا سيما بناء قناة السويس، كانوا مضطرين إلى الحصول على مجموعة من القروض من البنوك الأوروبية بشروط استعبادية ربوية. وسرعان ما تحولت البلاد إلى مدين عاجز عن السداد للماليين الأوروبيين. وفي سنة ١٨٧٦، أعلنت مصر افلاسها. وترتبت على ذلك نتائج كانت كارثة على البلاد. فقد أخذت مصر تدريجيا في تسليم كل دخولها سدادا للفوائد على الدين العام تحت رقابة المصارف الأوروبية. ووقع العبء الرئيسي للدين العام على الفلاح الذي كانوا ينتزعون منه الضرائب قهراً.

كتب و. بلنت، الذي كان يتابع الأحداث المصرية عن قرب في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات، فقال: «كان الفلاحون في ذلك الوقت في فاقة رهيبة... وكان حملة الأسهم الأوروبيون يطالبون بقيمة «كوبوناتهم» بينما تدق المجاعة أبواب الفلاحين... بل ما أقل الشيوخ المحليين الذين كانوا يجدون ما يرتدونه. أما المدن الأقليمية فقد كانت تغص في يوم السوق بالنساء الريفيات اللاتي كن يبعن ملابسهن وحليهن الفضية للمرابين اليونانيين. فقد كان جامعو الضرائب ينتظرونهن في الريف بالسياط في أيديهم...

وكان الفلاحون يقادون بالسوط في أغلب الأحيان. أما المحاكم فكانت مأجورة مروعة. وكان ملاك الأرض المتورطون في الاستدانة يتركون أراضيهم للدائنين. وكانت طائفة الأتراك والشراكسة تسيطر على البلاد »[١٨٦، ص ص ١١، ١٢٨ - ١٢٩]. أما شفيق باشا، رجل الدولة المصري، فيقول في مذكراته إن الأمر كان يصل بالفلاحين أحيانا إلى حد ترك الأرض، لعدم قدرتهم على تحمل الأعباء المفروضة عليهم [١٣١، ص ٢٩]. وكان الموظفون وضباط الجيش لايحصلون على رواتبهم بالأشهر أمَّا كبار ملاك الأرض، المضطرون إلى تحمل جزء من عبء ديون الدولة، فقد كانوا يشاركون في الشعور بالسخط.

كان النظام بما فيه من انعدام الحقوق ومن الفاقة يتجسد بالنسبة للجماهير الشعبية المصرية في الخديو وحاشيته المؤلفة من اقطاعيين غير مصريين «شراكسة» و«أتراك» كما كانوا يسمونهم آنذاك (أتراك، أكراد، ألبان، شراكسة). وكانت الكراهية عظيمة للمرابين، خاصة اليونانيين المتمصرين (فقد كان المصريون الأصليون قلة بين المرابين). كما استثار هياج الشعب تحكم الأجانب الذين كانوا يتمتعون بامتيازات خاصة في البلاد[٣٣]. وكان من شأن إعلان الافلاس المالي لمصر في سنة ١٨٧٦ وفرض الرقابة الأوروبية على الشئون المالية، ثم تعيين مجلس وزراء من الأوروبيين أساسا (ما يسمى بالوزارة الأوروبية عام ١٨٧٨) أن أدى إلى تقويض هيبة الخديو إلى أبعد حد وإلى تغذية المشاعر القومية. وبين الوجهاء الساخطين على السياسة - ممثلي الأوساط الليبرالية الملاكية- العقارية والضباط وموظفي الدولة والانتلجنتسيا ورجال الدين - وجدت الأفكار التنويرية تربة خصبة، ونضجت كراهية الاستبداد كما نضجت المطالب الدستورية، وتشكلت مبادئ النزعة القومية المصرية.

وتحت تأثير أفكار الأفغاني، الذي استقر به المقام في مصر في عام ١٨٧١، أخذ المصريون المتنورون يدركون حقيقة أن سيادة الشعب ومصيره رهن يديه، وهي حقيقة لم تكن بسيطة بالنسبة لحالة الفكر الاجتماعي المصري آنذاك. وكان يزيد من صعوبة التوصل إلى هذه الفكرة أن حياة الفرد وسعادته كانتا تبدوان في أذهان الشعب متوقفتين بشكل مباشر على إرادة الحاكم. وقد أكد جمال الدين الأفغاني على أن الاستبداد السياسي في البلدان الاسلامية يتعارض مع روح الاسلام الذي يعلن مبادئ دستورية للسلطة في رأيه. وكان يرى أن الاسلام يمنح المسلم حق التعبير صراحة عن رأيه ويأمر الحاكم بالتقيد الصارم بأحكام الشريعة، وإلاَّ كانت سلطته غير مشروعة. بل إن ليبراليا معتدلا مثل محمد عبده كتب في ذلك الوقت يقول: «إن الحاكم رغم أن عليك طاعته، هو مجرد إنسان، والزلل من صفات الانسان... ولا يساعده على التخلص من الزلل والامتناع عن مظاهر انعدام العدالة غير نصح الشعب له: بالقول وبالفعل... »[٨٨، ص ٦٨].

وفي نهاية الأمر، تحول السخط الشعبي، والوعي المضطرب بضرورة محاربة الشر، المتمثل في العبودية والفساد وظلم الأجانب - إلى مطلب واع: «مصر للمصريين». وتحولت هاتان الكلمتان إلى شعار لـ «الوطنيين» القوميين المصريين، الذين كان أحد قادتهم أحمد عرابي (١٨٣٩ - ١٩١١)، البكباشي في الجيش المصري الذي قاد الثورة القومية - التحررية ضد الغزاة الانجليز في سنة ١٨٨٢.

وكان ايديولوچيو حركة المعارضة تلاميذ للأفغاني وأنصاراً له، ومنهم محمد عبده وأديب اسحق والنديم. وقد تكونت جمعيات سرية، بما في ذلك في الجيش أيضا (في سنة ١٨٧٦). وكانت المنشورات الموزعة تتضمن نقدا حادا للخديو. وتزايدت في الصحافة المقالات المفعمة بروح السخط على النظم القائمة في البلاد. وفي ذلك الوقت، كان لايزال بوسع المطبوعات العلنية أن توجه آراء نقدية حادة للأوروبيين. أما الخديو اسماعيل، الغارق في الديون، فقد كان يتغاضى عن أي موقف مساند له في مواجهته للدائنين الأوروبيين، مع

أن نقد تصرفات الخديو نفسه، كان يجر بداهة إلى عقوبات صارمة.

وبمشاركة الأفغاني المباشرة، ظهرت في سنة ١٨٧٧ صحيفتا «مصر» و«التجارة» المعارضتان، اللتان أصدرهما أديب اسحق بالاشتراك مع سليم نقاش.

وفي ذلك الوقت بالتحديد، وجدت الصحافة الساخرة المصرية بدايتها. ففي سنة ١٨٧٧ بدأت صحيفة «الشيخ أبو نضارة» في الظهور، وكان صاحبها يعقوب ابن رافاييل صنوع (١٨٣٩ - ١٩١٢) الذي كان يتستر تحت اسم الشيخ ابو نضارة المستعار، وهو كاتب مسرحي ورجل مسرح معروف. وكان يساهم في الصحيفة كل من الأفغاني ومحمد عبده والنديم. وكان نجاح الصحيفة غير عادي. ويصل عدد نسخها إلى ١٥ ألف نسخة، وهو رقم كبير جداً بمقاييس ذلك العصر، ومع ذلك كانت تنفد بسرعة. أما المقالات المكتوبة باللهجة المحلية، والمفهومة لهذا السبب بالنسبة لجمهور القراء الواسع، فقد كانت تتضمن ادانة حادة للسياسة الاستبدادية التي ينتهجها الخديو اسماعيل، والتي جرت البلاد إلى انهيار مالي، وإلى تعزيز التدخل الأوروبي في شئون مصر الداخلية. «لاحرية في مصر... إن أستبداد «شيخ الحارة» (الخديو اسماعيل - المؤلف) يهيمن عليها» -تلك هي نغمة مواقف «الشيخ ابو نضارة» الذي اختار كلمتي «مصر للمصريين» شعارا له واكد أنه «لفت نظر العالم إلى نير استبداد الحكام، موقظا الفلاح من خموله إلى وعي حقوقه وقوته» [نقلاً عن: ٢٢٠، ص ص ١٣٢، ١٣٧]. وقد أغلقت الصحيفة في سنة ١٨٧٨ بأمر الخديو (بلغ كل ما صدر منها ١٥ عددا)، وهاجر صاحبها إلى فرنسا، حيث واصل اصدار هذه الصحيفة نفسها تحت أسماء مختلفة.

واليك مثال بليغ آخر على حرية الفكر التي استيقظت عند المصريين في تلك الفترة الأولى لتشكل الرأي العام في البلاد، وهو مقطع من قصيدة للشاعر صالح مجدي (١٨٢٧ - ١٨٨١) الذي كان يعارض استبداد الخديو والتسلط الأجنبي في البلاد:

| | |
|---|---|
| فلو كان فينا نخوة عربية | لملنا على أعدائنا بالصوارم |
| فيا آل مصر لاتناموا ودافعوا | عن الدين والأوطان أهل المحارم |
| أمن بعد ما كنتم شموس معارف | كسفتم وأصبحتم شبيه البهائم |
| وعشتم بذل بعد جاه وعزة | ودارت عليكم دائرات المظالم |

[١٧٧، ص ١٨]

وفي سنة ١٨٦٩ كتبت «البروجريه اجيبسيان» في الاسكندرية تشخص حالة الرأي العام، فقالت: «لاينبغي القول إنه لاتوجد في مصر أمان شعبية (عامة)... ثم إننا عندما نقول ذلك، فإننا لانعني بالمرة أنه إذا كان الأمر هكذا فان كل فرد يستطيع بنفسه التعبير بشكل دقيق عن فكره أو صوغ شكواه» [ ٢٢٨، ص ص ٣٢١ - ٣٢٢]. ورغم أن الصحيفة كانت محقة في قولها إلى درجة كافية، إلاَّ أن المصريين في النصف الثاني من السبعينيات أخذوا لايكتفون بمجرد التعبير عن آرائهم بل أخذوا يعطونها شكلاً محدداً. وانضموا إلى الحركة المنادية باصلاحات من طراز ليبرالي بورجوازي قومي. ثم إن إلغاء المقابلة (القرض الداخلي الذي فرض بهدف تيسير السداد للديون الأجنبية) قد مس مصالح الملاك العقاريين ،وجزءاً من الفلاحين مما ساعد على تنشيط كل فئات السكان. وتضمنت الاجتماعات والعرائض العديدة مطلب ارجاع قانون المقابلة وعزل «الوزارة الأوروبية» واعلان دستور وتشكيل حكومة قومية.

ووجدت الميول المعارضة انعكاسا لها، بوجه خاص، في مشروع الدستور الأول (سنة ١٨٧٩) - «القانون الأساسي» الذي وضعه شريف باشا (المتوفي سنة ١٨٨٧)، الممثل لجناح القوميين الليبرالي - الدستوري الملاكي العقاري، والذي كان يسعى إلى استقلال مصر وإلى دستور وبرلمان. وكان المشروع يقضي بتحويل المجلس التشريعي[٣٤] الاستشاري - (مجلس الأعيان) إلى برلمان تشريعي وإلى فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية، كما كان يؤكد مبدأ مسؤولية الحكومة أمام البرلمان. وكانت مواد خاصة تضمن للنواب حرية الكلمة والحصانة الشخصية. ومما لاشك فيه أن الدستور، باقامته لملكية دستورية وبتقييده لإمكانية تسلط الأجانب في البلاد، إنما كان يدافع عن المصالح القومية العامة.

ومع ذلك، فلا ترد في هذا الدستور مطالب الحريات الديمقراطية الأساسية أو ضمانات لمصالح الجماهير الشعبية المباشرة. ولكن هذا أمر طبيعي: فهنا يتجلى الجوهر الطبقي للأوساط الليبرالية - الملاكية العقارية (كان مجلس الأعيان في سنة ١٨٧٩ يتألف أساسا من ممثلي كبار ملاك الأرض ورجال الدين)، جناح الحركة القومية «المعتدل» الذي كان صاحب النفوذ الأقوى على مجمل المعارضة[٣٥].

وكانت تتبدى في داخل الحركة القومية التحررية بضعة تيارات فكرية مختلفة: تتراوح بين الديمقراطية الثورية (التي كانت لاتزال في أكثر أشكالها بدائية) والمصالحة مع البلدان الدائنة. وقد شخصها ف. ب. لوتسكي تشخيصاً واضحاً فقال:

«في سنة ١٨٨٠ ظهرت قوى جديدة في طليعة الحركة القومية. فإلى جانب الملاك العقاريين الليبراليين من طراز شريف باشا، وصلت إلى قيادة الحركة عناصر ديمقراطية راديكالية من الضباط من طراز أحمد عرابي. والحقيقة أنه في سنتي ١٨٨٠ - ١٨٨١ لم يكن هذان الفريقان في داخل الحركة القومية قد تميزا بعد أحدهما عن الآخر بدرجة كافية من الوضوح. وكان أتباع شريف يتألفون من الملاك العقاريين الليبراليين والتجار - الساخطين على تسلط رأس المال الأجنبي... أما أتباع عرابي فقد كانوا من الضباط الراديكاليين والمثقفين المنضمين اليهم... وكان شريف ومحمد سلطان (ملاك عقاري - دستوري) يؤيدان الاتفاق مع الرأسماليين الأوروبيين، أمّا عرابي وأتباعه فقد دافعوا عن النضال الحازم ضدهم. ودافع شريف ومحمد سلطان عن اقامة ملكية دستورية معتدلة في مصر، وعن توفر السيطرة للملاك العقاريين شبه الاقطاعيين، أما عرابي وأنصاره فقد أصروا على تصفية الخديوية وسيطرة الخاصة الملاكية العقارية التركية - الشركسية وعلى اصلاحات ديمقراطية للحكم. وحارب شريف ومحمد سلطان التحركات الزراعية للفلاحين المصريين، بينما ساند عرابي وأنصاره هذه التحركات. وأدى اتساع الحركة الشعبية الجماهيرية فيما بعد (في سنة ١٨٨٢) إلى انضمام شريف ومحمد سلطان إلى معسكر الرجعية ومساعدتهما للانجليز في غزو مصر. أما عرابي وأنصاره فقد وجدوا على رأس الحركة الشعبية، وتمسكوا في معاركهم مع الانجليز باستقلال وطنهم»[٦١، ص ص ١٨٣ - ١٨٤].

أما السكان المستعبدون والمحرومون (الفلاحون والحضريون)، الذين كانوا يساندون الجناح الأكثر راديكالية من «الوطنيين»، فقد كانوا يرون فيه، وخاصة في جنود وضباط الجيش المصري، آخذي الثأر من التعاسة والاهانة اللذين يتعرض الشعب لهما. وكان جنود وصغار ضباط الجيش يتألفون بشكل استثنائي تقريبا من الفلاحين الذين كانت المناصب العسكرية الأعلى وقفاً على غيرهم. وكانت آمال وأماني الشعب قريبة من الجيش، الذي أخذ يعبر عن هذه الآمال والأماني. ولذا فلا عجب اذا عرفنا أن المصريين كانوا يحتفظون في بيوتهم بصورة لقادة الحركة العسكريين، كما لو كانوا يحتفظون بشيء مقدس: خلف عرابي

الجالس، يقف عبد العال مستندا إلى مقبض سيفه وإلى جانبه، علي فهمي ممسكاً بلفافة كتب عليها «الدستور» [١٣١، الجزء ١، ص ١٤٧].

ويلاحظ ف. روتشتين: «... إن الشعب نفسه، أو بالأحرى، عناصره البورجوازية الأكثر تنوراً وذات الميول الدستورية قد أدركت بشكل فجائي أنها في حقيقة الأمر ليست بهذه الدرجة من العجز التي كانت تتصورها حتي ذلك الحين، وأنها تحوز في الجيش على قوة مادية مركزة تستطيع في حالة استمالتها إلى صف الاصلاحات الدستورية أن توقف بسرعة عذاب البلاد ومهاناتها التي تعانيها منذ عهد بعيد» [٦٨، ص ٩١]. وقد رسم شفيق باشا، المعاصر للأحداث، صورة الانتفاضة الشعبية العامة على النحو التالي: «أصبح الناس كلهم عرابى وأصبح عرابى الناس كلهم، وانحلت الطبقات، واختلط الحابل بالنابل، والعالى بالسافل» [١٣١، الجزء١، ص ١٤٧]. وفي تشخيصه لمناخ الانتعاش الشامل وتنبه الاهتمامات الاجتماعية في مصر، كتب شفيق باشا في مذكراته: «انقلبت مصر مسرحاً للخطباء فى كل مجتمع وناد، حتى في المساجد، ولم يبق مجلس للسمر أو للاحتفال بعرس أو بغيره إلاّ اقتحمه الخطباء» [١٣١، الجزء ١، ص ١٤٦].

وكان من شأن فاعلية الجماهير الشعبية - الحركة العرائضية الواسعة المنادية بتخفيض الضرائب والتأييد الكامل لـ «الوطنيين» - أن أدت إلى تقوية الجناح الديمقراطي البورجوازي الصغير في الحركة القومية والذي كان يتمثل في جماعة عرابي وأنصاره. وكانت هذه الحركة تحملهم أحيانا على التغلب على الازدواجية والطبيعة المتذبذبة المميزة لهم. وكان الفلاحون غير قادرين بمبادرتهم وحدهم على الانتفاض المنظم على الصعيد القومي. وجاءت انتفاضة الضباط «الوطنيين» بقيادة عرابي في ٩ سبتمبر ١٨٨١ لتكون بمثابة شرارة في مستودع بارود: فقد هب الفلاحون وشيوخ الأرياف لنصرة عرابي لأن «فكرة تحرير الفلاحين التي أعلنها عرابي، كانت قريبة اليهم» [ ١٨٦، ص ١١٠].

كتب و. بلنت عن الحركة القومية في سنة ١٨٨١ يقول: «لقد كانت موجهة أساسا ضد تعسف الحكومة التركية، التي خربت البلاد» ؛ وكانت موجهة أيضا ضد السيطرة الأنجلو - فرنسية، عندما أعلنت انجلترا وفرنسا صراحة انهما حليفتان للإستبداد [١٨٦، ص ١١٤]. واذا كان الضباط «الوطنيون» لم يسعوا قبل أحداث سبتمبر إلاّ إلى المساواة في الحقوق مع الأتراك والأكراد والشراكسة والألبان في الجيش، فقد أخذوا الآن يطالبون أساسا بعزل الحكومة المكروهة من الشعب، وبادخال دستور - لقد حملتهم الحركة الشعبية على التعبير عن الأماني الشعبية. وكان عرابي يقول: «إنني أمثل الجيش... ولكن الجيش نفسه يمثل الشعب»[١٨٦، ص ١٧٠]. وبالمعنى نفسه عبر عن أسباب الانتفاضة محمود سامي البارودي باشا (١٨٣٩ - ١٩٠٤)، الشاعر المعروف وأحد رجالات الحركة البارزين، في شعره الذي يقول فيه:

تنكرت مصر بعد العرف واضطـربت ... قواعد المـلك حتى ريـع طائـره

فأهمـل الأرض جرا الظلـم حـــارثها ... واسترجع المال خوف العدم تاجره

واستحكم الهـول، حتى ما يبيت فتى ... في جوشن الليل إلاّ وهـو ساهره

[٧٥، ص ٩٣]

وإلى جانب المشكلات السياسية، أخذ «الوطنيون» يناقشون أيضا مسائل الغاء السخرة، وتخفيض الضرائب وانهاء احتكار الاقطاعيين لمياه ري الحقول، وانشاء بنك زراعي. وأخذوا يحلمون بتخليص الشعب من

عبودية الربا وباصلاح القضاء، واقامة مملكة العدالة. كتب عرابي في وصيته السياسية عن أن هدف الحركة كان يتمثل في تحرير البلاد من آلاف الموظفين الأجانب وتحرير الفلاحين من تسلط المرابين، وادخال تشريع عادل وتأسيس برلمان كامل الصلاحيات فعلا(٣٦)[١٣١، الجزء١، ص ٢٠٥]. ،وأكد في رسالته إلى بلنت في أبريل ١٨٨٢: «ليس لدينا غير هدف واحد: تحرير البلاد من العبودية ومن انعدام العدالة ومن نير الجهل، وتمكين شعبنا من الحالة التي تسمح له بتلافي أية امكانية لعودة الاستبداد»[١٨٦، ص ٢٤٦].

وقد وجد هذا المطلب انعكاسا له في أهم وثيقة لدى «الوطنيين» وهي برنامج الحزب الوطني الذي تأسس على أيديهم في سنة ١٨٨١. فقد جاء فيه بشكل خاص: «لقد عرف المصريون في غضون السنوات القلائل الأخيرة ماهي الحرية، وقرروا استكمال تكوينهم القومي... وهم يرجون التوصل إلى ذلك من خلال برلمان عامل، ومن خلال حرية النشر، ومن خلال التنمية الشاملة للمعارف بين كل طبقات المجتمع». «إن الهدف النهائي للحزب الوطني هو البعث الثقافي والأخلاقي للأمة عن طريق أحسن مراعاة للقوانين، وتطوير الثقافة وتوفير الحرية السياسية التي تعتبر عين الحياة، في رأيهم»[١٨٦، ص ص ٥٥٨ - ٥٥٩].

وقد ناقش «الوطنيون» مسائل النظام السياسي المقبل في البلاد. وكان اتباع عرابي أنصارا لشكل الحكم الجمهوري، ولكنهم أعربوا عن خوفهم من أن يكون المصريون غير مهيأين له بعد، واكتفوا في نشاطهم السياسي بالسعي إلى اقامة نظام دستوري - ملكي، معتبرينه أكثر الأشكال قبولاً في ظل مستوى وعي المصريين السياسي القائم في ذلك الوقت. ويعبر الشاعر محمود سامي البارودي باشا عن ذلك بقوله: «لقد كنا ننزع منذ البداية الأولى لحركتنا إلى تحويل مصر إلى جمهورية صغيرة مثل سويسرا ثم تنضم لنا فيما بعد سوريا والحجاز. ولكننا رأينا أن جزءا من العلماء، المتخلفين عن العصر، غير مستعدين بالمرة لتقبل هذه (الأفكار). وبالرغم من هذا فسنسعى إلى أن تصير مصر جمهورية حتى توافينا المنية»[١٨٦، ص ٣٤٤].(٣٧) وقال عرابي لرينيج، القنصل الفرنسي، إنه «ينحني اجلالا أمام الجمهورية الفرنسية وإنه يود لو كان مواطنا في جمهورية، لأن الجمهورية هي راية الفلاحين الثوار ورمز الحرية والمساواة والاخاء وإن هذه المبادئ مستمدة عنده من القرآن وليست مستعارة من المفاهيم الأوروبية التي لا يعرفها» [نقلاً عن: ٤٧، ص ١٤٥](٣٨).

وملاحظة سامي البارودي حول العلماء، وكلمات عرابي عن أن الأفكار الجمهورية مستمدة عنده من القرآن، من الأهمية بمكان بالنسبة لفهم عقيدة المصريين في ذلك الوقت، فهي تعكس تصادم الأفكار الجديدة، التي استوعبها المثقفون، مع الأسلوب الاسلامي الاتباعي لأفكار غالبية الشعب الساحقة.

وقد اضطر «الوطنيون» في نشاطهم إلى مراعاة أن الشعب، المقيد بالتقاليد الاسلامية وغير المهيأ سياسياً، لم يفكر بعد في القضاء على الملكية. وفي الوقت الذي كانوا يحلمون فيه بالجمهورية، كانوا يناضلون في الواقع من أجل ملكية دستورية، معتمدين في ذلك على الاسلام. كتب محمد عبده، أحد ايديولوجيي «الوطنيين»، والذي انضم اليهم في سنة ١٨٨١، في مقال نشر في سنة ١٨٨٠ في صحيفة «الوقائع المصرية» الرسمية، مبرراً مشروعية الحركة الدستورية في مصر: «ان ميل بعض الناس إلى المطالبة بـ«الشورى» (الجمعية النيابية - البرلمان) ورفض الحكم المطلق، ليس مجرد رغبة في تقليد الأجانب، بل إنه يستجيب لمقتضيات الشريعة» [نقلاً عن ٢٣٠، ص ٤٧]. وفي مجلة «المنار» جرت مطابقة بين مبدأ «الشورى» - التشاور في حكم الدولة - ومبدأ التوحيد في الدين [٢٥٩، المجلد ٩، ص ٣٦١]. وفي يونيو ١٨٨٢ أذاع شيوخ الأزهر بيانا أعلنوا فيه «الجهاد» ضد الكفار [نقلاً عن: ٤٦، ص ١٦٧]. وأكد الشيخ البارز محمد عليش الذي كان نصيراً لعرابي في بيانه متوجها إلى الشعب، إنه رأى النبي في منامه وانه

«ذكر له أن عرابي سيكون محرراً لمصر والمصريين»[نقلاً عن: ٤٦، ص ١٢٤].

وقد أرجع عرابي باشا نفسه نسبه إلى النبي [١٤٧، الجزء ١، ص ١٠]. وفي مجرى انتفاضة ١٨٨١- ١٨٨٢، كان من شأن تصور الجماهير أن سليل النبي معها أن ألهمها الثقة في النصر النهائي(٣٩). ولا يعود ذلك إلى مجرد أن «الوطنيين» كانوا مضطرين إلى مراعاة أمزجة الجماهير، وإنما يعود أيضا إلى أنهم هم أنفسهم لم يكونوا قادرين على تجاوز إطار العقيدة الدينية. إلاّ أنه نتيجة لأن الحركة القومية كانت حركة شعبية عامة، فان الشكل الديني والدوافع الدينية كان لابد من أن تأتي في المرتبة الثانية. فقد كان من الضروري توحيد تحركات السكان المسلمين والمسيحيين في البلاد. بل إن انصاراً غيورين لنزعة الجامعة الاسلامية مثل عبد الله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦) دعوا إلى وحدة الشعب المصري بصرف النظر عن العقيدة.

وهناك تأكيد في برنامج الحزب الوطني على أن المصري يعتبر مصرياً بصرف النظر عن معتقداته الدينية: «إن الحزب الوطني المصري هو حزب ساسي وليس حزباً دينيا. وهو يضم أشخاصا من مختلف الانتماءات القومية والدينية وهؤلاء أساسا من المسلمين، لأن تسعة اعشار المصريين من المسلمين. ولكنه يتمتع بتأييد... (كل الذين) يفلحون أرض مصر، وينطقون بلغتها. ولذا، فالحزب لايفرق بينهم، معتبرا أن كافة الناس أخوة، وينبغي أن يتمتعوا بحقوق سياسية متساوية وأن يكونوا سواسية أمام القانون» [١٨٦، ص ٥٥٩].

كما تجد هذه العلاقة بين النزعة الاسلامية والنزعة القومية لدى الوطنيين قرينة لها في العلاقة بين النزعة العثمانية والنزعة القومية. فقد أعلن عرابي باشا ولاءه للسلطان بوصفه رئيسا دينيا للمسلمين [١٨٦، ص ١٥٦]. وكان يطلعه على خططه ويطلب منه الموافقة عليها، كما كان يعتمد على مساعدته [١٠٠، الجزء١، ص ٣٣٢]. وقد جاء في البرنامج المذكور، وفي سطوره الأولى بعد الاعتراف بالعلاقات القائمة مع الباب العالي، ان السلطان عبد الحميد يتمتع بالاجلال بوصفه «صاحب مصر ومالكها، وبوصفه الخليفة الحالي أو رئيس الديانة الاسلامية»[١٨٦، ص ٥٥٧]. لقد كان هذا الموقف من السلطان، قبل كل شيء، مناورة سياسية: فالباب العالي، بوصفه أقوى دولة اسلامية، كان، في رأي «الوطنيين»، مؤهلا أكثر من غيره لمواجهة مخططات الغرب العدوانية. واليك ماكتبه صابونجي، وهو شخص وثيق الصلة بالأوساط الوطنية: «لقد كانوا (الوطنيون) يريدون مجرد استخدامه (السلطان عبد الحميد)مادام لازماً لهم، وما داموا لم يصبحوا على درجة من القوة تمكنهم من اعلان أنفسهم جمهورية مستقلة. وكان هذا شيئا أساسيا في برنامجهم منذ البداية» [١٨٦، ص ٣٦٧].

ويلاحظ صابونجي في مكان آخر: «لقد سمعت كيف كان سامي البارودي ومحمد عبده والنديم يلعنون كل السلاطين والأتراك من چنكيز خان إلى هولاكو وعبد الحميد. إنهم يعدون الأمة لشكل من أشكال الحكم الجمهوري»[١٨٦، ص ٥٥٧].

وجاء في برنامج حزب «الوطنيين»، بشكل صريح، انهم «قد قرروا حازمين الدفاع عن حقوقهم وامتيازاتهم القومية، ويعارضون بكل الوسائل التي يحوزون عليها محاولات أولئك الذين يريدون إنزال مصر مرة أخرى إلى مستوى باشاليك تركي»[١٨٦، ص ٣٤٥].

ومع ذلك، ففي هذا البرنامج نفسه، الذي يعلن فيه «الوطنيون» عن اضرارهم على حماية «حقوقهم القومية» من تطاولات السلطان، نجد انهم يعترفون بكافة الديون المصرية ويعربون عن الثقة باستعداد أوروبا

للمساعدة على ازدهار مصر. وعلاوة على ذلك، فقد كان محمد عبده والبارودي، زعيما الحركة البارزان، ينويان تسليم بعض الوثائق التي تجرم الزمرة الخديوية إلى جلادستون والبرلمان الانجليزي، كما كانا ينويان دعوة الانجليز إلى المساعدة على تحرير البلاد[١٨٦، ص ٣٤٤]. وحتى بعد هزيمة الانتفاضة، أعرب عرابي أمام القضاء عن أمنيته في أن يحقق الأنجليز مقاصده![١٣١، ص ٢٠٥].

وإذ كان «الوطنيون» يسعون إلى التحرر من العبودية للدول الأوروبية، فقد اضطروا إلى خوض الحرب مع الانجليز في سبيل الاستقلال، وكانوا، في الوقت نفسه، يثقون في نبل مقاصد الانجليز، وفي هذا يتبدى قصور النضج السياسي للقوميين المصريين.

و أليس مما له دلالته أن برنامج الحزب الوطني قد وضع بمساعدة القنصل الانجليزي العام بوجه خاص؟

إن انتفاضة الشعب المصري ثم الحرب الأنجلو - مصرية (١٨٨١ - ١٨٨٢)، ذروة الحركة العاصفة التي جرفت كل فئات المجتمع المصري، تلك الفئات الساخطة على الاستعباد جميعا، كانتا نقطة تحول في تطور الوعي السياسي للمصريين.

## حالة الفكر الاجتماعي بعد الانتفاضة.

انتهى الأمر إلى اخماد انتفاضة الشعب المصري، ونفي قادتها، واحتلال القوات الانجليزية للبلاد.

أما الانجليز، الذين كانوا يؤكدون على طابع الاحتلال المؤقت، فقد استقروا في مصر عمليا ولفترة طويلة. وأدى تسلط الانجليز إلى عرقلة المسار الطبيعي لتطور مصر من النواحي الاقتصادية والسياسية والثقافية. ونجد برهانا بليغا على ذلك وبدرجة كافية في مؤلفات العلماء الروس والعرب والأوروبيين، وقبل كل شيء في كتاب ف. روتشتين الرصين.

لقد عزز الانجليز الملكية العقارية للأرض، التي كانت ركيزة الرواسب الاقطاعية في البلاد، ووضعوا تحت سيطرتهم أساس الانتاج الزراعي- الأرض والماء- وحولوا مصر إلى بلد متخصص في انتاج القطن وجعلوا حياتها رهنا لتقلبات الأسعار العالمية للقطن. ولم يكتفوا بألاّ يفعلوا شيئا من أجل انشاء الانتاج الصناعي، بل قاموا أيضا «بوأد كل امكانية لذلك» [٦٨، ص ٢١٢].وأصبحت مصر، بالنسبة لهم، سوقا للمواد الأولية ولتصريف السلع واستثمار رؤوس الأموال.

وسيطر التعسف الاستعماري على البلاد. وكان القنصل الانجليزي العام يتمتع فيها بالسيادة الكاملة. وصحيح أن «القانون الأساسي» الذي طبقه الانجليز في سنة ١٨٨٣ كان ينص على انشاء سلسلة من المؤسسات التمثيلية - مجالس اقليمية ومجلس تشريعي وجمعية تشريعية- إلاّ أنها كانت كلها أجهزة استشارية خالصة ولم تلعب أي دور جوهري ولو صغير في حياة مصر. وقد شغل الموظفون الانجليز كافة المناصب القيادية في الوزارات والمصالح. ونفذ الوزراء المصريون أوامر المستشارين الانجليز دون اعتراض وتمتع الأجانب في البلاد بامتيازات لم يعرفها المصريون.

ويصعب علينا أن نقاوم الرغبة التي تدفعنا إلى الاستشهاد بالملاحظة المؤلمة الآتية التي سجلها، أ. ن. كلينجن، الجغرافي الروسي الذي زار مصر في سنة ١٨٩٥: «إن الأساطيل الانجليزية والسفن الانجليزية التي لا حصر لها، والجندرمة الانجليز في الموانيء والقوات الانجليزية في القلاع، والوزراء الانجليز والموظفين

الانجليز الذين لاحصر لهم ومديري المدارس الانجليز والمحلات الانجليزية والأزياء الانجليزية واللغة الانجليزية واللعب الانجليزية، وأهم من كل شيء، كبار الرأسماليين والمرابين الانجليز، قد غمروا مصر وبمساعدة الجيش المسلح... يدعمون «المصالح الانجليزية»... تدعيماً ثابتاً في جميع المجالات فاسودت الدنيا بسرعة في وجه الفلاح المسكين الحافي، شبه العاري، شبه الجائع من جراء كل ذلك.»[٤٨، ص٢٤٧].

يالها من لوحة مؤثرة! إن احدى جرائم الامبريالية تكمن في أن قوى الحضارة المعاصرة السحرية تعمل في خدمة عملية انتزاع الأرباح القصوى على حساب اهانة شعوب بأكملها واستغلالها استغلالا وحشيا.

لقد كان العقدان التاليان للاحتلال أشبه ما يكونان بفترة حضانة لنضج المصريين السياسي. فقد كان من شأن الصدمة التي هزت البلاد، نتيجة لهزيمة الانتفاضة الشعبية والاحتلال الانجليزي، أن أدت إلى تدن حاد للفاعلية السياسية عند كافة فئات السكان. فقد تجمدت الحركة القومية، وتوارت مشكلات النضال السياسي الحادة لفترة معينة، مخلية مكانها للعمل التنويري. ومرت الأمة، حسب تعبير عبد الرحمن الرافعي، المؤرخ المصري المعروف، بفترة، يمكن تسميتها «فترة انحطاط القوى... واجتاح البلاد شيء أشبه ما يكون باليأس، وظهر كأن ثمة وعياً بعجزها الخاص أمام المحتلين» [٢٦٠، ١٩٤٧، العدد ١١، ص ٤٦].وفي المجتمع المصري آنذاك، رأي البعض أنه من الأفضل الانحناء أمام العدو مؤقتا، طالما أن الفرصة المناسبة للتخلص منه ليست سانحة. ودعا آخرون إلى التعاون المباشر مع المحتلين، مؤملين اقتسام السلطة معهم في البلاد، أو، في أحسن الأحوال، معتمدين بسذاجة على مساعدة المحتلين في تطوير الاقتصاد القومي والثقافة القومية. وكان بعض ثالث ينتظر التحرر نتيجة لتطور في الموقف الدولي. وقد شخص عبد الله النديم الاضطراب الايديولوجي في مصر (في سنة ١٨٩٣) على النحو التالي: «هذه (صحيفة) تقول: أنا وطنية. أنادى بأن خير البلاد وصالحها موقوف على جعل الأعمال بيد المصريين، تحوطهم عناية الحضرة الخديوية تحت مراقبة بريطانيا العظمى... وهذه تقول: مصلحة البلاد موقوفة على زيادة نفوذ الانجليز... حتى يتهيأ المصريون لاستلام أعمالهم... وهذه تقول: إن فرنسا هي الدولة الوحيدة في المحافظة على مصر وحقوق السلطان فيها وتأييد الخديوى... وهذه متذبذبة لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء وهذه علمية تهذب النفوس وهذه تورد لهم من مصادرات الأديان ما يوقعهم في الشك والتردد» [نقلاً عن: ١٠٠، الجزء ١، ص ص ٢١٥ - ٢١٦].

إن جميع الأسباب التي أدت، في وقت ما، إلى الانتفاضة الشعبية كانت مازالت باقية في البلاد، ونقصد بذلك السيطرة الأجنبية والاستغلال وانعدام الحقوق السياسية. وكذلك ظل شعور المصريين بالعزة القومية مهانا كما كان في السابق، الأمر الذي أدى بالضرورة إلى استثارة الاحساس بالمرارة بينهم، فقد كانوا يعيشون في عالم من الدول القومية والسياسات القومية(٤٠).

وكان تطور ايديولوجية الحركة القومية - التحررية في الولايات الآسيوية من الدولة العثمانية وفي مصر، يتصف في كل منطقة بعدد من السمات الفريدة.

فقد كانت المهمة الرئيسية للعرب الآسيويين تتمثل في التخلص من النير السياسي للسلطان التركي المسيطر على الدولة والذي كان يرمز إلى نقائص النمط الاقطاعي للحياة وكان من شأن ذلك أن أدى إلى النزول إلى مرتبة ثانوية بالتناقض بين البورجوازية العربية القومية الناشئة والفلاحين من ناحية، والاقطاعيين المحليين من ناحية أخرى، وكذلك بين البورجوازية القومية من ناحية ورأس المال الأوروبي من ناحية أخرى.

وهنا وجد الاحتجاج على الاضطهاد، كما بينا، تعبيراً عنه في الأشكال المختلفة للنزعة القومية العربية والمطالب الخاصة بتحويل النظام السياسي تحويلا ليبراليا أساسا.

أما المهمة الرئيسية للشعب المصري، فقد كانت تتمثل، على حد سواء، في القضاء على رواسب الاقطاعية في مجالات الحياة الاجتماعية وفي تخليص البلاد من تسلط المحتلين الانجليز. ومن هنا كان ظهور اتجاهين أساسيين في الفكر الاجتماعي - السياسي المصري: فقد أولى البعض أهمية من الدرجة الأولى لحل المشكلات الاجتماعية وبعض المشكلات السياسية في ظروف الاحتلال، بينما أولى البعض الآخر هذه الأهمية لمحاربة المحتلين. إلاّ أن مسألة الموقف من الانجليز ومن سياستهم في مصر كانت المسألة الجذرية في حقيقة الأمر. وقد انتشرت النزعة القومية المصرية التي تطورت أساسا في اطار نزعة الجامعة الاسلامية والنزعة العثمانية والنزعة الدستورية. ولم تلق النزعة القومية العربية في مصر أي انتشار واسع لأن نصلها الحاد كان موجها، في ذلك الوقت، ضد السيطرة التركية.بينما كانت النزعة الاسلامية والنزعة العثمانية، بالنسبة للكثيرين من المصريين، سلاحا ايديولوجيا في الصدام مع المحتلين. وقد اعترف اللورد كرومر بالنفوذ الكبير للأفكار المرتبطة بنزعة الجامعة الاسلامية وهيبة السلطان - الخليفة في مصر [١٩٠، المجلد١، ص ١٣٢]. وكتب سليم تقلا، مؤسس صحيفة «الأهرام» المصرية الكبرى، في مقاله «الوطنية العثمانية» يقول: «لقد كانت الجامعة الاسلامية وستظل حصن الرعية الحصين في وجه جشع الدول» [نقلاً عن: ١٦٥، الجزء ١، ص١٦].

وكانت نجاحات تركيا في الحروب تلقى حماسا، بوصفها نجاحات للاسلام وتوطيدا لمكانة المسلمين. وعلاوة على ذلك، فقد كان الأمر يصل أحيانا إلى حد توجيه الادانة للانتفاضات المعادية للأتراك التي كان يقوم بها السكان العرب في الولايات الآسيوية من الدولة بوصفها انتفاضات تضعف من قوة تركيا. وعلى سبيل المثال، فان عمر الكاشف (المولود في سنة ١٨٧٨) الشاعر المصري المنحدر من أصل تركي - شركسي، يدين الحجازيين واليمنيين، الذين ثاروا على السيطرة التركية وأولئك الذين روجوا لفكرة الخلافة العربية، لأن الاسلام،حسب رأيه، جعل المسلمين كلهم سواسية ومقام الخليفة لايعتبر امتيازا خاصا لأي شعب دون غيره: فهو لا يليق الا بالشعب الأقدر من غيره علي حماية مصالح المسلمين [١٠٠، الجزء ١، ص ٢٦].

أما ولي الدين يكن (١٨٧٣ - ١٩٢١)، الشاعر المصري المشهور بكونه واحداً من خصوم النظام السلطاني المتشددين، فقد كتب يقول: «إن حياتي كلها ملك للوطن... إنني أحيا عثمانيا وعثمانيا أموت»[نقلاً عن: ١٦٥، الجزء ١، ص ١٨].

زد على ذلك أن المشاعر الدينية كانت مهيمنة، كما نوه بذلك في سنة ١٩٠٠ مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨)، الزعيم البارز للحركة القومية- التحررية المصرية، وكان الدين والوطنية بمثابة توأمين[١٠٠، الجزء١، ص ٤٥]. وربما كان أكثر دقة أن نقول إنها لهم تكن المشاعر الدينية ولم يكن الدين بل هو الشعور بوحدة المصالح بين المسلمين في وجه العدو المشترك. فلهذا التفسير ما يبرره بوجه خاص، إذا ما أخذنا في إعتبارنا محاولات الكثيرين من الايديولوجيين المصريين الرامية إلى المزاوجة بين نزعة الجامعة الاسلامية والنزعة القومية. وقد جاء في مقالة «الوحدة الدينية والنزعة القومية»، التي نشرت في سنة ١٩٠٣ في مجلة «المنار» المعروفة آنذاك والمؤثرة في أوساط المثقفين العرب، «إن الأولى (الوحدة الدينية) لا تتعارض في رأينا مع الثانية (الوحدة القومية) وانما تعتبر ضرورية لها»، ثم «إن دعاة الجامعة الاسلامية (الوحدة الاسلامية) لايريدون مطلقا تحويل كل الناس إلى مسلمين»[٢٥٩، المجلد٦، ص ٨٣٦].

كما دخلت في أطر النزعة الاسلامية، وكشكل ايديولوجي خارجي لها، نظريات أشد القوميين «اعتدالا» والتي كانت تصل إلى حد الدفاع عن المحتلين «المحسنين»، وكذلك دخلت آراء أكثر المناضلين ثباتا من أجل مصر المستقلة، وأكبر المفاهيم تباينا عن المجتمع البورجوازي والدولة البورجوازية. وطبيعي انه

لاينبغي أن نتصور المسألة كما لو كانت كل الاتجاهات الحديثة في الفكر الاجتماعي - السياسي المصري قد تعرضت، بشكل حاسم إلى هذه الدرجة أو تلك، لتأثير الاسلام. فالنزعة القومية المصرية، في مظهرها الأقصى، بوصفها ايديولوچية محلية، لم يكن بوسعها، في نهاية الأمر، الا أن تنبذ مفاهيم النزعة العثمانية ونزعة الجامعة الاسلامية الأكثر اتساعا. وقد أدى هذا تدريجيا إلى علمنة النزعة القومية، فقد وضعت وحدة المصريين القومية فوق الوحدة الدينية، الأمر الذي وجد تعبيراً واضحاً عنه بشكل خاص في نظرية النزعة القومية الليبرالية عند لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣). وينبغي، بالاضافة إلى ذلك، أن نراعي انه كانت تعمل في مصر آنذاك مجموعة كبيرة من المهاجرين- المسيحيين السوريين، الذين صاغوا، بدرجة غير قليلة، اتجاهات الرأي العام المصري. وكانوا بعيدين عن نفوذ النظم السياسية والاجتماعية للاسلام. وكانت البورجوازية قد كيفت المسيحية، منذ عهد بعيد جداً، وخدمتها باخلاص وصدق. ثم إن أنصار الثقافة الأوروبية وأتباع فكرة التأليف بين الثقافات، الذين كانوا خصوماً للاستبداد التركي وأنصاراً للحريات البورجوازية بدرجة واحدة كانوا يتبنون أيضا اتجاهات سياسية متباينة. وظل البعض منهم، مثل أديب اسحق وفرح أنطون، عثمانيين عن ايمان، في وجه خطر الاستعمار الغربي. أما البعض الآخر، مثل يعقوب صروف، فقد اتكلوا بالكامل على رسالة أوروبا الحضارية.

ومما يسترعي الانتباه اتحاد الأفكار المتعارضة تماما في آراء الايديولوچيين المصريين أحيانا، مثل أفكار الجامعة العثمانية والنزعة القومية المصرية، كما نجدها عند مصطفى كامل مثلاً، وأفكار الأمة الاسلامية المسترشدة بتعاليم الاسلام، والمفاهيم العلمانية تماما للنزعة الدستورية والنزعة البرلمانية والقانون البورجوازي، تلك الأفكار التي تعود إلى أصول أوروبية (كما في فكر محمد عبده). وتلك هي الخصوصية ذات التراث التاريخي لتطور الفكر الاجتماعي - السياسي في مصر: فهي تعكس نتيجة تصادم العقيدة والمؤسسات الاسلامية التقليدية مع الظرف الحياتي لأواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وكان ممثلو الفئات الاجتماعية المختلفة ينشطون بشكل فعال في ساحة مصر السياسية في العقد الأخير من القرن الماضي. أما المناخ السياسي للعقد الأول من القرن العشرين، فقد كان مشبعاً إلى حد بعيد بنقاشات حادة بين التجمعات، التي كانت تحل مهمة التحرر القومي بأشكال متباينة.

## الصياغات الأولى للنزعة القومية المصرية: المتصالحون:

تزايد انشغال المصريين بالاهتمامات الاجتماعية، وكانت المسائل السياسية تتطلب حلاً على صعيد قومي. أما فترة الكآبة واليأس الناشئين عن تداعي الآمال بعد اخماد انتفاضة عرابي، فقد تبدلت في أوائل تسعينيات القرن التاسع عشر إلى انتعاش لنشاط الانتلجنتسيا. وثار النقاش من جديد حول تفوق شكل الحكم البرلماني والنظم الدستورية، بل وطرحت مسألة ضرورة تقييد سلطة المحتلين وتنفيذهم لوعود الجلاء عن مصر. وكان الخديوي عاهلا، بيد أن الانجليز هم الذين كانوا يحكمون من الناحية العملية. وقد حاول الخديوي عباس الثاني، الذي خلف توفيق في سنة ١٨٩٢، أن يكسب سلطة فعلية في البلاد. وكثيراً ما نشب النزاع بينه وبينهم، فساند المعارضة القومية للمحتلين وكان يلعب على الخلافات بين الدول. أما عندما ظهر التقارب بين انجلترا وفرنسا بعد سنة ١٨٩٨، فقد أخذ الخديوي عباس والارستقراطية المصرية في السير شيئا فشيئا على طريق التهادن مع المحتلين. وظهر آنذاك ابتعاد تدريجي من جانب الجناح الراديكالي للحركة القومية - التحررية المصرية عن الخديوي، وهو ابتعاد انتهى إلى القطيعة الكاملة.

وتزايد ونما بين صفوف الشعب شعور التبرم من المحتلين وأعوانهم.

وحوالي سنة ١٩٠٧، كانت الميول القومية قد قويت على أشد ما تكون من القوة[٤١]. ومن الناحية الموضوعية، كان المحتلون أعداءا بالنسبة لكل طبقات المجتمع المصري في تلك الفترة التاريخية. ومع أن هذا لايعني أن هذه الطبقات وقفت كلها بشكل موحد ضد المستعمر من الناحية الذاتية، فان التناقض بين اتجاهات التطور المستقل لمصر وسيطرة المحتلين ظل دائما تناقضا رئيسياً، وكان من المستحيل - دون حله - أن تحل المشكلات السياسية والاجتماعية داخل البلاد.

وتمايز جناح ليبرالي وجناح قومي - ديمقراطي بين القوميين، إلاّ أنه في الفترة من سنة ١٨٨٢ إلى سنة ١٩١٤ كانت الحركة القومية لا تزال حركة مثقفين أساسا. وكانت هناك هوة بين الانتلجنتسيا المصرية المتعلمة والمتأوربة وبين الجمهور الهائل من الفلاحين وفقراء المدن. ولم تكن حياة الكادحين تشغل بال القوميين بصفة عامة. وكانت الطبقة العاملة قليلة العدد إلي حد بعيد ومبعثرة، أما الجماهير الفلاحية فقد كانت بعيدة عن الحركة، لأنها لم تكن تملك برنامجاً اجتماعياً يستهدف حل المسألة الزراعية.

وفي أوائل القرن، أجمع القوميون من كل الاتجاهات على ضرورة قيام دستور وبرلمان يتمتع بكل الصلاحيات ،وفي نهاية الأمر، أجمعوا على مطلب الاستقلال بالنسبة لمصر. ولكن الجماعات المختلفة، كما قلنا، كانت تتمسك كل واحدة منها برأيها فيما يتعلق بطرق التوصل إلى الهدف وأساليبه[٤٢].

وقد حد هذا من فعالية النضال ضد المحتلين. والحال أن محمد فريد (١٨٦٨ - ١٩١٩) الزعيم البارز «للحزب الوطني» وخليفة مصطفى كامل قد قال، وهو يدعو المصريين إلى وحدة الأعمال: «فلو كنا يداً واحدة وقلباً واحداً، ونفساً واحدة، في أجسام متعددة، ونبذنا التفرق والشقاق والانقسام إلى أحزاب متعددة، لافارق في الحقيقة بين مبادئنا، لنلنا كل ما نطلبه من دستور، ومجلس نيابي، ومراقبة فعلية على تصرفات الحكومة، ولحصلنا على اخراج الانجليز من بلادنا العزيزة»[نقلاً عن: ١١٥، ص ٤٤٩].

وبعد الهزيمة التي لقيتها انتفاضة عرابي، وفي العقد الأول من القرن العشرين كذلك، انتشر رأي بشكل واسع، في أوساط المثقفين المصريين والعناصر الليبرالية - الملاكية العقارية والموظفين ورجال الدين، وهو الرأي القائل بأن المصريين ليسوا مهيأين بعد لحكم أنفسهم بأنفسهم. ومن هنا استخلص هؤلاء ضرورة الاصلاحات التدريجية (ومن بينها الاصلاحات الدستورية أيضا) على امتداد فترة طويلة من تنوير الشعب وتربيته السياسية واعداده لوظائف الحكم الذاتي والتطور الاقتصادي للبلاد في ظروف الاحتلال ونظامه وبمساعدة المحتلين. وكان كثيرون من الكتاب الاجتماعيين في البلاد يفسرون نهب مصر بوصفه نتيجة لانتصار المدنية علي التخلف الآسيوي. وكانوا يعتقدون أن حالة مصر التابعة نتيجة منطقية لانحطاط المجتمع المصري وانحلاله. ومع انهم كانوا يعترفونْ بأن الاستعمار يشكل عقبة كأداء في وجه التقدم السريع، فقد كانت غالبيتهم تتمسك بالرأي القائل بأنه طالما أن الانجليز أقوياء والمصريين ضعفاء، فينبغي استخدام كافة الوسائل، التي يتركها نظام الاحتلال للمصريين، من أجل تطوير البلاد.

أما المثال الجيد الذي يصور موقف المسالمة مع المحتلين، فيمكن أن تقدمه وجهة نظر الشاعر والكاتب المسرحي والأديب الاجتماعي نجيب الحداد (١٨٦٧ - ١٨٩٩) فهو يري أن الانجليز جد أقوياء -«فلا توجد حواجز على طريق الانجليز» [٩٧، ص ١٤]. ولذا، يدين الوطنية التي تطلب بذل الروح في سبيل الوطن في النضال ضد المحتلين. فالصراع المباشر معهم يبدو له مستحيلاً: «إذ لا توجد قوة لهذا، والمصريون ليسوا في حالة تسمح لهم بذلك»[٩٧، ص ١٢٧]، لأن الانتفاضات المعادية للانجليز من شأنها أن تجر على الشعب ويلات أشد سوءا.

ولكن كيف السبيل إلى استقلال مصر؟

يكتب الحداد فيقول: «إن واجبنا، اذا كنا نريد جلاء الانجليز... واذا كنا نريد ألاّ تقف انجلترا في طريق حريتنا واستقلالنا، إنما يكمن في خوض النضال معها بالسلاح نفسه الذي فتحت به العالم، أي: غرس الأخلاق والامتناع عن التعصب، دينيا كان أم عنصرياً، واتحاد كل الناس في القيام بالأعمال الجليلة والاصلاحات والتحرك نحو المعارف والتقدم على أساس مبادئ الحكمة والعدالة، حتى نصبح شعبا يمكنه القول: نحن أمة عربية»[٩٧، ص ص ١٦ - ١٧]. وأكد الحداد أنه بناء على ذلك، فإن الوطنية الحقيقية لاتكمن في السعي من أجل التوصل إلى جلاء المحتلين عن البلاد، وإنما تكمن في السير نحو الرقي في الظروف القائمة سعياً وراء الاكتفاء الذاتي الاقتصادي. وكتب يقول: «ما نفع جلاء الانجليز واقصاء الدخلاء (هكذا كانوا يسمون المهاجرين السوريين في مصر) عن المناصب التي يشغلونها وابعاد الأوروبيين عن البلاد، بينما نحن لسنا في حالة تسمح لنا بأن نخطو خطوة واحدة دون أعمالهم... ودون سلعهم التي يستولون منا لقائها على قناطير من الذهب، مشترين بأرخص الأسعار منتجاتنا الزراعية ليعيدوها الينا ولكن أغلى ثلاث مرات»[٩٧، ص ١٨٩].

أما الشيخ محمد عبده فكان أبرز ممثل لهذا الاتجاه (أنظر عنه المراجع رقم:١٧٦،١١٧،٨٨،٦٢). كان محمد عبده ينحدر من أسرة فلاحية ثم كان طالباً في الأزهر، فاصبح تحت تأثير الأفغاني داعية نشيطا لفكرة اصلاح الاسلام. وقد نفي في الفترة من سنة ١٨٨٣ إلي سنة ١٨٨٨ لاشتراكه في انتفاضة عرابي. وعند عودته إلى مصر، شغل محمد عبده عدداً من المناصب الحكومية. وسعى، بوصفه رئيسا لمجلس ادارة الأزهر، إلى اصلاح هذا الحصن الاسلامي بما يتماشى مع روح العصر، وإلى ادخال برنامج لتعليم المناهج الحديثة كالرياضيات والجغرافيا وفقه اللغة والأدب وما إلى ذلك. وفي سنة ١٨٩٩ عين محمد عبده مفتياً للديار المصرية، الأمر الذي أتاح له امكانيات كبيرة لتحقيق مشروعاته الاصلاحية.ولما كان من أنصار التحولات الاجتماعية والسياسية التدريجية، القادرة وحدها، في رأيه، على السير بالمصريين إلى الرقي والازدهار[٢٥٩، المجلد٩، ص ٦٦٧ ؛ المجلد ٨، ص ٤٥٧]، فقد أجاز التعاون مع الانجليز، بل ورأى هذا من الأمور الضرورية، منتظرا منهم تدعيم النشاط التنويري والاصلاحي[٤٣][٢٥٩، المجلد٨، ص ٤٢٢ و ص ٤٩٠]. وكان هذا كافيا لـ و. بلنت، صديق محمد عبده، لكي يقرر: «ربما كان محمد عبده الآن هو أكبر نصير للانجليز بين المصريين»[نقلاً عن : ١٨٥، الجزء ١، ص ٩١]. ومثل هذا الموقف من جانب محمد عبده، الذي كان يتمتع بنفوذ هائل، لم يساعد على تطوير سريع للحركة القومية - التحررية. ومع ذلك، فإن ميوله الموالية للانجليز والناشئة إلى حد بعيد عن مثله التنويرية وأوهامه فيما يتعلق بميل الدول الأوروبية المتحضرة إلى مساعدة التطور التقدمي للشرق، كانت ميولا تمتزج بالرغبة في التخلص في نهاية الأمر من المحتلين الانجليز، هؤلاء الذين أصبحت سيطرتهم بالنسبة للمصريين مكروهة كرها أشد بكثير من النير التركي.

كتبت مجلة «المنار»، لسان حال المصلحين المسلمين: «تحدث مع أي مصري، مع ممثل لأية طبقة في المجتمع وأسأله في أي شيء يرى سعادة بلاده، وسيجيبك بأن السعادة مستحيلة دون جلاء الانجليز»[٤٤][٢٥٩، المجلد ١، ص ٢٥٧].

ويقول عبده في سنة ١٨٩٣، متوجها بالحديث إلى بلنت: «لو كان هناك خطر احتلال من أي نوع فاننا على استعداد للمجازفة بأسرع ما يمكن باستبداد معين من جانب الأتراك مما للمجازفة بهذا (الخطر) الأكبر، واذا ما جلوتم غداً، فسنسعد كلنا بهذا»[١٨٥، المجلد ١، ص ٩١]. إلاّ أن جلاء الانجليز عن مصر، في رأيه، لايعتبر شرطا ثابتا لبداية الطريق إلى «السعادة الكاملة»[٢٥٩، المجلد ١، ص ٢٥٨]، وإنما هو شرط لإتمامه. وتكمن القضية كلها في هذا. وذلك أيضا هو ما برر لكرومر تأييده لمحمد عبده.

ومع أن محمد عبده كان ايديولوجيا بارزا لانتفاضة ١٨٨١، التي كان أحد أهدافها الرئيسية إقامة شكل دستوري للحكم في البلاد فوراً، فقد تمسك بمبدأ الاصلاحات الدستورية التدريجية، منطلقاً أيضا من ذات الفكرة القائلة بعدم استعداد الشعب لحكم نفسه بنفسه. واختلف في ذلك اختلافا مباشرا مع أستاذه الأفغاني. وكان عبده يعني «التوسيع التدريجي للطابع التمثيلي لأجهزة الحكم»[١٨٦، ص ٢٢٣]، على اختلاف درجاتها مع تأسيس برلمان تمثيلي يتمتع بكل الصلاحيات بوصفه مرحلة ختامية للتطور الدستوري (أنظر: ١١٠، الجزء ١ ص٢٤٩). وكان عبده يرى أنه «من غير المعقول منح الرعية ما ليست مهيأة له» (نقلاً عن ١١٠، الجزء ١، ص٢٥٠)(٤٥)، كما أنه من غير المعقول، بدرجة أكثر، السعي إلى ايجاد برلمان باللجوء إلى العنف. وقد كتب فقال: «اذا لم يكن الشعب مهيأ للمشاركة في حكم البلاد، ومهيأ لتصريف شئونه، فان المطالبة بذلك، عن طريق التهديد بإستعمال القوة، لامعنى لها» (٢٥٩. المجلد٨. ص٤١٢).

وكان عبده، وهو المهيمن على أذهان جزء مهم من المثقفين المصريين، يريد السير بالبلاد إلى الاستقلال، متخيرا في ذلك الدولة العثمانية كسند سياسي والولاء للسلطان - الخليفة كسند روحي. ودعا عبده، شأنه في ذلك شأن الأفغاني، إلى إحياء الخلافة الاسلامية علي أن يتزعمها آل عثمان. وكان يتصور الخلافة على شكل اتحاد كونفيدرالى اسلامي، تضمن فيه لكافة الشعوب والطوائف الدينية حقوقها (٢٥٩. المجلد ٣. ص٧٧). وقال عبده: «إن صون الدولة العثمانية هو المبدأ الثالث بعد الايمان بالله ورسوله» (١١٧. الجزء ١ ص٩٠٩). ودعا شعوب الولايات الداخلة في الدولة العثمانية، إلى السير بشكل مستقل نحو الرقي دون تغذية العداوة لتركيا ودون محاولة التنافس معها، وإلى انتظار الفرصة لنيل الاستقلال (١٠٠. الجزء ١. ص٤٨). وتظهر عنده عناصر الوطنية العربية والمصرية في أطر النزعة الاسلامية والعثمانية وحدها. وإذا كان عبده قد قال في زمن نهوض الحركة القومية - التحررية في سنة ١٨٨١ أن المصري يجب أن يحب وطنه - مصر[٢٥٩، المجلد٢، ص ١٢٢]. فقد أكد في سنة ١٨٨٤، أن «الدعوة إلى التعصب في الجنس الذي يسمونه الوطنية إنما يروجها الإفرنج الذين يريدون أن ينقضوا أبناء الملة الاسلامية، ويفرقوا بين شعوبهم ليسهل عليهم استعمارها»[نقلاً عن: ١٠٠، الجزء ١، ص ٥٧ ؛ ص ١١٧، الجزء ٢، ص ٢٤٩ - ٢٥٨]. وقد قال لرشيد رضا أقرب تلاميذه وأنصاره اليه إنه لايحب السلطان، ولكنه ليس هناك من مسلم يتمنى هزيمة الامبراطورية في الحرب، لأن هذا يؤول إلي حرمان المسلمين من السند الذي يستندون إليه [١١٧، الجزء ٢ ص ٩١٢ - ٩١٥]. أما مجلة «المنار»، فقد دعت العرب إلى السعي للوحدة العربية في اطار الدولة العثمانية، كي لا يقعوا ضحية للتوسع الأوروبي[٢٥٩، المجلد ٣، ص ٧٨].

ومن حيث جوهر الأمر، اتخذ موقف المصالحة مع الاحتلال، «حزب الاصلاح» أيضا، الذي تأسس في سنة ١٩٠٧ بمساعدة القنصل الانجليزي العام الدون جورست، وكان جورست يحاول شق الحركة القومية في مصر، مسانداً أكثر الاتجاهات اعتدالا. وضم هذا الحزب في صفوفه الأنصار المعتدلين للاصلاحات الدستورية، فكان يعكس رأي الصفوة الاقطاعية - الملاكية العقارية والأوساط البيروقراطية الحاكمة والمثقفين الملتفين حول الخديوي الذين كان موقفهم من المحتلين مرهونا مباشرة بموقف الخديوي منهم. وكانت صحيفة «المؤيد» لسان الحال الفعلي «لحزب الاصلاح». ومنذ سنة ١٨٨٨ أصدر هذه الصحيفة علي يوسف الذي كان يتمتع بنفوذ واسع في دوائر المثقفين القاهريين. وإذا كانت «المنار» قد أبدت في البداية عداءً صريحا للمحتلين، فقد أخذت لهجتها تخف بشكل ملحوظ فيما بعد، مع تصالح الخديوي عباس مع الانجليز. أما بعد سنة ١٩٠٤، فان على يوسف، ذلك الزعيم البارز للجناح الأكثر اعتدالا للارستقراطية المصرية والأوساط الليبرالية - الملاكية العقارية، قد أعلن بلا مواربة أن «لندن هي كعبة المصريين السياسية»[نقلاً عن٨١، ص ٣٥]. والحقيقة أن النظام السياسي للملكية الدستورية الانجليزية لم يكن يأسر خيال علي يوسف وحده. ولم يكن أنصاره يساندون إحياء الخلافة الاسلامية كتكوين سياسي، وهي الفكرة التي كان يدعو اليها السلطان

التركي،. وقد طرحوا جانبا وبلا مواربة، وحدة المسلمين الروحية، بوصفها قوة قادرة على مواجهة غزو أوروبا، لأنهم كانوا يرون عن حق أن زمن الحروب الصليبية قد ولى[١٠٣، الجزء ٥ ص ٢٣]. أما التوحيد السياسي لبلدان مختلفة فهو ببساطة أمر غير ممكن. كما تمسكوا بفكرة الجامعة العربية في أطر الوحدة الروحية، الأمر الذي كان يخدم الانجليز والخديوي على حد سواء. فالانجليز، كما ذكرنا، قد لجأوا مرارا إلى فكرة انشاء خلافة عربية، يكون الخليفة فيها خديوي مصر، وذلك في عين منظور الإضعاف التالي للدولة العثمانية(٤٦).

أما حزب «الأمة» الذي تأسس في سنة ١٩٠٦، فقد شغل مكاناً وسطاً بين أنصار المحتلين وخصومهم المتشددين. وحزب «الأمة» هو حزب كبار الموظفين والدوائر الليبرالية - الملاكية العقارية، وهو إلى حد ما حزب ممثلي البورجوازية التجارية والمثقفين الليبراليين الذين تصالحوا مع واقع الاحتلال ورأوا الطريق الواقعي إلى الاستقلال في الاصلاح التدريجي للمجتمع والنظام السياسي المصريين، وقد حاول قادة الحزب، ممثلو جناحه المحافظ - كبار ملاك الأرض الليبراليين - التكيف مع نظام الاحتلال واستخدام الامكانيات المحدودة للثراء والطرق الأخرى المؤدية إلى السلطة المتاحة للمصريين في ظل النظام الجديد. وقد سعى حزب «الأمة» إلى تحقيق «الأماني القومية» عن طريق الاتفاق مع المحتلين. أما «الأماني القومية» فقد كانت تتمثل في أماني الخاصة الليبرالية - الملاكية - العقارية والبيروقراطية التي كانت تسعى إلى الاصلاحات، من أجل تقييد سلطة الخديوي وحاشيته ومساعدة تطور مصر الرأسمالي. ولما كان الملاك العقاريون والوجهاء المصريون من حزب «الأمة» يسمون أنفسهم بالمدافعين عن «المصالح الحقيقية» للبلاد، فانهم لم يكونوا يعدون أحداً غيرهم جديراً بتمثيل الأمة. وقد ظهرت احدى المقالات الافتتاحية لصحيفة «الجريدة»، لسان حال الحزب، تحت عنوان: «أعيان الأمة هم أجدر الناس بالنيابة عنها»[١٠٠، الجزء ١، ص ٧٩]

أما ممثلو الانتلجنتسيا الليبرالية، الذين انضموا إلى الحزب، فقد أظهروا، من ناحيتهم، استعدادا للتعاون مع المحتلين، معلقين الآمال على مساعدتهم في تنفيذ تحولات تقدمية في البلاد. وذلك لاعتقادهم أن الشعب المصري ليس مهيأ بعد لحكم نفسه وليس في حالة تمكنه من التحرر من الاحتلال.

وتبريراً لسياسته في مهادنة المحتلين، ساند حزب «الأمة» الحجة القائلة بأن الاحتلال حقيقة ثابتة، ولتحرير البلاد لا بد من وجود قوة. ومثل هذه القوة غير موجودة، ولذا ينبغي توجيه الجهود إلى احراز التقدم الاجتماعي - الاقتصادي والثقافي بمساعدة الانجليز، مع اقناع الحكومة بضرورة الاصلاحات.وفي هذا السياق، ينبغي إتباع «السبل السلمية المشروعة، التي لاتمس مصالح الأجانب، بالاضافة إلي نشر المعارف والتربية. كما ينبغي التصرف بطريقة لا تعطي الانجليز ذريعة لتعزيز وجودهم في مصر»[١٢٩، الجزء ١، ص ٣٣٢].

وفي الوقت نفسه، قام جزء من الارستقراطية المصرية ومن المهاجرين السوريين (الخصوم النشطاء للاستبداد التركي) بتشكيل تجمع موال للإنجليز صراحةً. وقد التفوا حول جريدة «المقطم» التي كان يصدرها المتوران السوريان يعقوب صروف وفارس نمر. وقد ساندت الصحيفة المحتلين مساندة غير مشروطة، ودعت المصريين إلى المصالحة مع الاحتلال. وكانت تصور الاحتلال على أنه الامكانية الوحيدة بالنسبة لمصر للسير على درب التقدم، بينما صورت المحتلين علي أنهم محسنين للمصريين ومتحضرين. وكانت تظهر فيها مقالات تحت عناوين لها دلالتها مثل «مصلحة المصريين من مصلحة المحتلين». فهل يمكن التحدث بصورة أوضح من هذا؟ وكان كثيرون من جماعة «المقطم» يعتقدون اعتقادا راسخا أن الإنجليز لم يأتوا إلى مصر إلاّ لتخليص البلاد من الاستبداد واقامة العدالة، وانقاذها من تعسف الباشاوات الأتراك. وفي سنة ١٩٠٧ تشكل من بين أعضاء هذه الجماعة حزب سياسي صغير جداً هو الحزب الوطني الحر.

نستطيع أن نرى اذاً أن «المعتدلين» من حزب «الأمة» لم يتميزوا في تأييدهم للانجليز عن أنصار الاحتلال المباشرين من الحزب الوطني الحر إلاً «بالاعتدال» سيىء الذكر. وقد كتبت «الجريدة» في معرض تأكيدها على الخلاف بين هذين الحزبين فقالت: «... وأما المقطم فإنه يتحيز إلى سلطة قصر الدوبارة، ويزين أعمال المحتلين ولو كان ملؤها الخطل، ويقول بالرضي عن الاحتلال. أما الجريدة فإنها لا تقول بالرضى عن الاحتلال مطلقاً وإنها لا تناقش الآن في أصل الاحتلال، لأن الوقت لم يحن بعد»[نقلاً عن: ١٠٠، الجزء ١، ص ص ٨٨ – ٨٩]. وكان ايديولوجي حزب «الأمة» هو لطفي السيد، الذي يرأس تحرير صحيفة الحزب. ولما كان ينحدر من أسرة من كبار ملاك الأرض الأغنياء، فقد أنهى مدرسة الحقوق الخديوية وأتم تعليمه في فرنسا، شأنه في ذلك شأن كثيرين من أبناء العائلات الغنية، غير الغريبة عن روح العصر. وقد حدد هذا، بدرجة ملحوظة، آراءه السياسية، محرراً اياها من تأثير العقيدة الاسلامية التقليدية. فقد كان لطفي السيد نصيراً لأوربة المجتمع المصري، وكان رائداً للنزعة القومية الليبرالية المجردة من النزعة العثمانية والنزعة الاسلامية، وذلك في الفترة التي لقيت فيها الأفكار الخاصة بنزعة الجامعة الاسلامية انتشاراً واسعا في مصر. وقد التفت حوله مجموعة غير كبيرة من المثقفين المصريين ذوي الثقافة الأوروبية. وكانت المشكلات السياسية والاجتماعية ومسائل الثقافة تناقش على صفحات الجريدة.

وفي كتاب «الاتجاهات الوطنية في الأدب المصري الحديث» نجد الباحث الأدبي المصري المعروف محمد حسين، يورد المقالة الافتتاحية للعدد الأول من «الجريدة»، هذه المقالة البرنامجية التي كتبها لطفي السيد، وقد جاء فيها: «شعارها (الصحيفة) الاعتدال الصريح. ومرامها إرشاد الأمة المصرية إلى أسباب الرقي الصحيح، والحض على الأخذ بها واخلاص النصح للحكومة والأمة بتبيين ماهو خير وأولى». وإذ يشير السيد، إلى أن «الجريدة» مهمتها تكوين رأي عام في البلاد، «لايكون أهل الوطن الواحد أمة»، دونه يكتب فيقول: «ان أسهل سبل الإقناع وآكدها في الوصول إلى الغرض هو سبيل المحاسنة... وهى أجلى مظاهر الاعتدال الذى يجب أن يكون دعامة العلاقات بين أمة وحكومة »[نقلاً عن: ١٠٠، الجزء ١، ص ص ٨٠ – ٨٢].

ويعود للجريدة دور خاص في تطوير الوعي القومي للمصريين وعلمنته.فقد أيقظت فيهم النزوع إلى الاستقلال، مثبتة أن «هدف الأمة هو الاستقلال» [١٢٩،الجزء١، ص ص ٨٨ – ٨٩]. وأكدت الامكانية الأساسية لنيل المصريين الاستقلال بقواهم الخاصة، وانتقدت نشاط الحكومة والسلطات الانجليزية، وطالبت بحرية الكلمة والاجتماعات والقضاء – أي بالحريات الديمقراطية، وساعدت على تكوين رأي عام في البلاد بهدف تهيئة الشعب لكسب الاستقلال والحرية. وأولت الصحيفة انتباها أساسيا لمهمة تحرير العقل ونشر أفكار النزعة القومية المصرية، معتبرة أن هذه مستحيلة دون تلك. وأكد لطفي السيد بثبات أن الشيءالرئيسي لبلوغ الاستقلال هو ثقة الأمة بأن الاستقلال سيكون خيرا بالنسبة لها. «ينبغي لأمنية الاستقلال أن تصبح شعورا عاما لدى الأمة»[١٢٩، الجزء ١، ص ص ٣١٤ – ٣١٥، ٢٢٣]. ولذا، فإن المهمة الأولى بالنسبة للمصريين لاتكمن في محاربة المحتلين (حتى لو كان المصريون أقوياء)، وإنما تكمن في تحرير المصريين من ثقل الأفكار الموروثة، وفي غرس النزوع إلى التقدم بين الشعب، وفي تكوين رأي عام يكفل النجاح في المجالات الاجتماعية والسياسية.[١٢٩، الجزء ٢، ص ٦٠]. وفي السعي إلى تطوير اقتصاد مصر. وكان لطفي السيد يشارك في الرأي المنتشر بشكل واسع والقائل بأن التحرر غير ممكن دون تحقيق الاستقلال الاقتصادي. وقد اقترح للتحرر من نير الانجليز المالي – الاقتصادي تطوير الاقتصاد المصري وانشاء بنك زراعي وشراء سندات الدين المصري، الخ..[١٢٩، الجزء ٢، ص ١٨٢].

وإن ضمان حرية الفرد، التي تعتبر حقا لا يصادر، إنما يكمن (في رأي لطفي السيد) في حرية الأمة التي تتمتع بالسيادة، سواء تشكل ذلك بالطريق الشرعي أم لا[١٢٩، الجزء ١، ص ٣١٥]. ويؤكد لطفي السيد أن الشعب المصري أيضا يعتبر أمة مستقلة، ويتمتع بسمات مميزة تمايزه عن الشعوب العربية والاسلامية الأخرى، وهي سمات تشكلت على أساس النواة «الفرعونية» المصرية القديمة. وقد نبذ لطفي السيد، انطلاقا من ذلك، فكرة الجامعة الاسلامية، وتمسك بالفكرة القائلة بأن الأمة توحدها مصلحة عامة ومنفعة عامة. وكتب يقول «نحن لسنا أنصارا لهذه الجامعة الاسلامية، لأنها تقوم على أساس ديني. ونحن على ثقة من أن الأمة ووحدة المصالح هما وحدهما اللذان يشكلان أساسا للعمل السياسي»[١٢٩، الجزء ٢، ص ٦٦].[٤٧]

وتجد نزعة لطفي السيد القومية الليبرالية جذورها في الآراء الاجتماعية - السياسية لروسو ولوك وبنتام وسبنسر. وهو يرى أن للأمة حقوقها «الطبيعية» بصرف النظر حتي عن حقوق الأفراد المؤلفين لها: «أما فيما يتعلق بحق الأمة، فان شأنه في ذلك شأن حق الانسان في الحرية الفردية. ومن يؤكد أن الانسان خلق حرا - والجميع يعتقدون ذلك - يجب أن يقول إن الأمة أيضا تتشكل بوصفها (تكويناً) حراً، لأن تكون الأمة يعتبر عملا طبيعيا يرتكز على الطابع الاجتماعي للانسان...»[١٢٩، الجزء ٢، ص ٧٣].

أما ارادة الأمة، التي تشكل تعبيراً عن سيادة الشعب، فهي تتحقق في ظروف النظام الدستوري، مع الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية[١٢٩، الجزء ٢، ص ٦٢]، ومع توفير الحريات. وفي هذا السياق، فالحرية لاتفهم اطلاقا على انها الفوضى، وانما علي انها مجموعة القيود النافعة بالنسبة لإناس وجماعات وحكومات معينة، بوصفها «خبزاً لازماً لحياتنا»[١٢٩، الجزء ٢، ص ٩١].

ومبدأ «القيود النافعة»، في رأي لطفي السيد، يدعو إلى بقاء الرقابة في أيدي الحكومة على الخدمة البوليسية والقضاء ونظام الدفاع عن البلاد الذي لايمكنه أن يعمل بفعالية إلاّ في هذه الحالة. أما كل وظائف الحكم الباقية فيجب نقلها إلى الشعب، لأن التبرير الوحيد لوجود الحكومة نفسه هو ضرورتها. أما أن تنقل إلى الحكومة مسئوليات اضافية، يمكن للشعب نفسه أداؤها بنجاح، فهذا يعني الانتقاص من حريات وحقوق كل فرد على حدة ومن حقوق الشعب ككل، وهو ما يتعارض مع مبادئ الليبرالية[١٢٩، الجزء ٢، ص ص ٦٥ - ٦٦].

فما هي اذاً هذه الحقوق؟ إنها قبل كل شيء:

١ - حق الحرية الفردية بشكل عام: حرية الفكر والمعتقدات والآراء وحرية التعلم والتعليم... وهي حرية مقيدة بحرية الأفراد الآخرين.

٢ - المساواة أمام القانون.

٣ - حق الملكية (إن قدسية هذا الحق تعد واحداً من أهم أعمدة المجتمع).

٤ - حق الشعب في تصريف شؤونه بنفسه وفقا لمشيئته الخاصة[١٢٩، الجزء ٢، ص ص ٧٢ - ٧٤].

وهذا النوع من الآراء في جوهر الأمة والسيادة الشعبية، وهي الآراء التي تتمايز بشكل حاد عن الأفكار الاسلامية التقليدية حول الأمة ومصادر السلطة المرتبطة بالمؤسسات الاسلامية، إنما تسمح باستنتاج أن لطفي السيد كان ينظر للنزعة القومية الليبرالية بوصفها أداة جبارة للتقدم، وليس للتحرر القومي وحده.

وكان كل من «حزب الاصلاح» و«حزب الأمة» على حد سواء، يدعوان إلى تنفيذ اصلاحات تتماشى مع مصالح التطور الرأسمالي للبلاد - في ظروف الاحتلال. وكانا على استعداد لانتظار الدستور والبرلمان والاستقلال إلى أجل غير مسمى. وكان الانجليز متسامحين مع كل هذه الاتجاهات والجماعات الاصلاحية، التي كانت من الناحية العملية تصرف انتباه المصريين عن حل المشكلة الأساسية: قضية التحرر القومي. وكان الانجليز غير حذرين إلى حد بعيد في تقديم حقوق سياسية للمصريين، وتلبية مطالب قومية دنيا، إذ اقتصروا في ذلك على الوعود، فخيبت تصرفاتهم آمال أكثر أنصارهم حماسة. ونمت الحركة الدستورية والمعادية للاستعمار. وفي الاجتماعات، وأثناء المظاهرات، طالب المصريون بالدستور وببرلمان كامل الصلاحيات، وانتقدوا المتصالحين مع المحتلين. وظهرت في الصحف مقالات متزايدة في الحدة، تدين أساليب الادارة الانجليزية للبلاد. ودارت بين القوميين والمحتلين حرب مباشرة قادت، في نهاية الأمر، إلى ثورة ١٩١٩ التحررية. كما انضم إلى قيادة الثورة، بوجه خاص، زعماء نشطاء من حزب «الأمة» المعتدل.

## المتشددون . عبد الله النديم.

سرعان ما سيطرت معاداة الاستعمار، بمختلف أشكالها، على أذهان المصريين عند مفترق القرنين. وظهر في الساحة الاجتماعية من جديد عبد الله النديم، المنور والخطيب المصري المرموق، الذي ولد من أسرة خبازين بالاسكندرية. وكان النديم في سنة ١٨٧٩ قد انضم إلى جماعة «مصر الفتاة» السرية، التي كان الأفغاني أحد مؤسسيها. وكانت المنظمة تعارض ديكتاتورية الخديوي اسماعيل وتدعو إلى الدستور وإلى صياغة مجمل الحياة في البلاد صياغة جديدة. إلاّ أن النشاط التآمري كان يتعارض مع معتقدات النديم، الذي كان يري أن من الضروري تهيئة الرأي العام من أجل النجاح في النضال. ولذا ترك الجماعة التي سرعان ما انهارت، وشارك بشكل جد نشيط في انشاء أول جمعية تنويرية في مصر، وهي «الجمعية الخيرية الاسلامية»، التي كانت تهدف إلى نشر التعليم وروح التضامن الاسلامي بين الشعب. ورأس النديم المدرسة التي أنشئت تحت رعاية الجمعية، والتي كان التعليم فيها على النمط الأوروبي. وكان يرى بالامكان التوصل إلى كمال كل الحياة في مصر عن طريق العمل التنويري وغرس المشاعر الوطنية بين الجماهير الشعبية. وفي صحيفة «التنكيت والتبكيت»، التي أصدرها النديم منذ سنة ١٨٨١، كتب يقول: إن مجلة التنكيت والتبكيت تتحدث عن «قبح الجهالة» وتدعو إلى «ذم الخرافات»[١٢٨، الجزء ١، ص ٢٧٠]. وأكد أن «اهانة العلماء هي أول علامات انحطاط البلاد. والجهل هو سبب كل الرزايا»[نقلاً عن: ١٠٠، الجزء ١، ص ٢٢٧]. كما وجه النديم انتقاداً حاداً إلى النظم القائمة في مصر، وأورد فكرة مسؤولية الحكام أمام الشعب، وحذر المصريين من النهب الكامل للبلاد على يد رجال المصارف الأوروبيين. ودعاهم إلى الوحدة والترابط، بصرف النظر عن الانتماء الديني. وكان مثل هذا الموقف هو موقف النديم عشية انتفاضة عرابي باشا.

وفي مجرى الانتفاضة، وقف النديم إلى جانب الجناح الأكثر حزماً بين العرابيين. وكرس للشعب الثائر موهبته الفائقة كأديب اجتماعي وخطيب. ومن أجل إقامة عدالة شاملة في البلاد، دعا النديم إلى شكل تمثيلي للحكم، وبين للفلاحين كيف يجب أن يتصرفوا من أجل الاستيلاء على أراضي الملاك العقاريين. وتحدث عن بؤس الفلاح وأعباء السخرة الثقيلة. أما صحيفة «الطائف» التي أصدرها أثناء الانتفاضة، فقد ألهمت الجنود وحثت السكان على مساعدة الجيش.

وبعد هزيمة العرابيين، تخفي النديم طيلة عشر سنوات. وظهر في القاهرة في سنة ١٨٩٢ بعد عفو من عباس الثاني، الخديوي الجديد. وهنا أخذ يصدر صحيفة «الأستاذ» الأسبوعية، التي كشف على صفحاتها عن

الرذائل وانحطاط الأخلاق، وبين ضرورة نشر المعارف، ودعا الشعب إلى اليقظة، ونبه فيه النزوع إلى الحرية والاستقلال وكراهية المحتلين. كتب يقول: «الشرقيون أجراء يزرعون ويحصدون ويصنعون ليروجوا تجارة أوروبا ويعظموا ثروتها... كأنهم أمام أوروبا جنس خلق لخدمتها»[نقلاً عن: ١٠٠، الجزء ١، ص ١٤٨]. وحمل النديم الانجليز والصفوة المصرية مسؤولية عذاب الشعب وانحطاط الأخلاق. وهو الآن لايدعو إلى الانتفاضة المسلحة الفورية، لاعتقاده أن الشعب غير مستعد لها. فهو يجد في الظروف الجديدة حلاً جديداً: مادام الشعب خاضعاً للجهل ويعوزه الاستعداد للنضال، فإنه لن يتمكن من التوصل إلى أي شيء: ومن الضروري نشر المعارف وتطوير اقتصاد البلاد، الأمر الذي سيساعد على تعزيز المشاعر الوطنية بين الشعب. ويكتب النديم: «إن الانتفاضة لن تجلب النجاح إذا لم يحز الشعب على المعارف وإذا ما أنصرف الناس عن المشرووعات الصناعية، وإذا لم يعرفوا كيف يستعملون التقنية»[نقلاً عن: ٨٩، ص ٣٣٧]. ودعا النديم شعوب الشرق إلى تقليد الأوروبيين بنشر التنوير ومعرفة إمكانيات هذه الشعوب الشرقية وحقوقها، وصون العقيدة واللغة والعادات، والسعي الدؤوب إلى استقلال مصر.

ويحاول النديم، في أحد مقالاته، تحليل أسباب نجاح الغرب وتأخر الشرق. ولكونه تلميذاً مخلصاً للأفغاني، فهو ينفي نفياً قاطعاً الزعم المنتشر في أوروبا، والذي يفيد أن سبب تخلف الشرق يكمن في الروح المحافظة للأديان السائدة وخاصة الاسلام[١٢٨، الجزء ١، ص ١١٣].

وعندما يُنَوِّهُ النديم بأن نجاحات الأوروبيين ليست مبنية على أية جوانب تقدمية في المسيحية، فإنه يفسرها بالأعمال الموحدة للحكام الأوروبيين في نضالهم المشترك - علي حد تصوره - في الشرق. وكان هذا التأكيد لازماً له، لكي يثبت للمسلمين ضرورة الوحدة في النضال ضد التوسع الاستعماري الأوروبي.

إن «الوطن» و«الأمير» (والي مصر) و«السلطان»، تلك هي المفاهيم التي يري النديم أنها يجب أن تصبح، بالنسبة للمسلمين، إطاراً لتوحيد القوى. زد على ذلك أنه يطابق بين الولاء للسلطان والولاء للعقيدة وبين الولاء للأمير والولاء للوطن. ومع ذلك، فبالرغم من الدعوة إلى وحدة العثمانيين وإلى الولاء للسلطان التركي يمكن القول عن ثقة إن الشيء الرئيسي بالنسبة للنديم هو الوطنية العربية، لاسيما الوطنية المصرية، التي تنحصر في شعار العرابيين «مصر للمصريين». والحقيقة أن النديم في زمن انتفاضة عرابي، شأنه في ذلك شأن أصدقائه، كان يحلم بالجمهورية، وكان يحلم، كهدف لحياته كلها، بأن يرى مصر حرة من نير السلطان التركي(٤٨). ومعروف كذلك أن الاعتراف بسيادة السلطان كان، بالنسبة للعرابيين، مناورة تاكتيكية أساساً، ناشئة عن النزوع إلى كسب تأييده. وكان التأييد من جانب الخليفة، في تلك الأيام، يتميز بأهمية غير قليلة.

وفيما بعد، في صحيفة «الأستاذ»، تظهر من جديد تعاطفات النديم العربية الاتجاه ولهذا كتب يقول: «لو وقعت حرب بين عربى وعجمى تماثلا دينياً هربت الطباع إلى الجنسية فترى عربياً فى أقصى الأرض يفرح بانتصار مثيله على العجمي والعكس بالعكس»[نقلاً عن: ١١٠، الجزء١، ص ٢٨٣].

إلا أن النديم، إذ يدعو المسلمين إلى الوحدة والسعي من أجل بعث قوة العصبية التليدة التي يفهمها كتضامن بين أبناء ديانة واحدة، إنما يدعو المؤمنين إلى الوحدة مع اليهود والأقباط(٤٩)، وذلك من أجل بلوغ الهدف المشترك وهو الوحدة القومية: «ليكن المجموع رجلاً واحداً يسعى خلف شيء واحد هو فقط مصر للمصريين»[١٢٨، الجزء ٢، ص ٧٨]. وهنا توارى النديم القومي المصري وراء النديم الداعي للجامعة الاسلامية، إذ كتب يقول: «أقرب الأماكن الينا مصر التى نحن فيها فإنها بلاد اسلامية مختلطة بقليل من الأقباط الذين تجذبهم الجنسية إلى كثير ممن تولدوا ممن أسلم من سابقيهم وتدفعهم الوطنية إلى التلاصق

بالمجموع بجاذبية الوطنية، والألفة وطول المعاشرة»[نقلاً عن: ١١٠، الجزء١، ص ص ٢٨٣ - ٢٨٤].

ويحلم النديم برؤية مصر الحرة ملكية دستورية. ومنذ عهد الثورة العرابية وهو لا يعود بعد ذلك إلى فكرة شكل الحكم الجمهوري في بلدان الشرق. فالملك المستنير والدستور والبرلمان، أشياء لامفر لها، في رأي النديم، من أن تكون من نصيب الشرق المهيأ للنظام البرلماني على قدم المساواة مع الغرب. وكان يؤمن، شأنه في ذلك شأن كثيرين من المنورين العرب في عصره، بأن في وسع الملوك الجيدين تربية المواطنين على روح الوطنية وحب العمل، الخ.. ويبدو أنه كان يعتقد صادقاً أن مثل هؤلاء الملوك سيتمتعون بحب كل الشعب، وأن الشعب سيخضع مسرورا للعاهل المستنير[ ١٠٧، ص ٢٠٤]. وإذ حاول الخديوي عباس في بعض الأحيان، أن يواجه التحكم الانجليزى معتمداً على تأييد السلطان التركي ومستغلاً المشاعر القومية في مصر، فيمكننا الافتراض أن هذه السياسة قد ساعدت على بقاء الأوهام لدى النديم حول الامكانيات التقدمية للملكية.

وفي إعلانه لمباديء الحرية والنزعة الدستورية، إعتمد النديم على القرآن والسنة، الأمر الذي كان لا بد له من أن يمنح هذه المبادئ ثقلاً خاصاً، وأن يجعلها أقرب إلى أذهان المسلمين.

وقد أدت مواقف النديم الحادة ضد السياسة الاستعمارية الانجليزية إلى اغلاق صحيفته في سنة ١٨٩٣، ونفيه هو نفسه من البلاد مع حرمانه من حقه في العودة إليها.

## مصطفى كامل

لاشك أن مصطفى كامل كان أبرز شخصية في الفترة السابقة على الثورة البورجوازية المصرية عام ١٩١٩، وأنه كان، في ذلك الوقت، أشد الأنصار حماسة لتحرير البلاد من أغلال الاحتلال الانجليزي، فقد كان كاتباً اجتماعياً وخطيباً وزعيماً سياسياً واجتماعياً موهوباً وكانت تمتزج في خطبه ومقالاته أفكار كثيرة اختمرت في المجتمع المصري.

ولد مصطفى كامل في ١٤ أغسطس ١٨٧٤ في القاهرة. وقد توفي والده - الضابط والمهندس المعماري - عندما كان الصبي في الثالثة عشرة من عمره. وبعد أن تخرج من مدرسة الحقوق الخديوية في القاهرة، واصل مصطفي كامل تعليمه بعد ذلك في «تولوز» حيث حصل على درجة الليسانس في الحقوق سنة ١٨٩٤. وفي هذه السنة نفسها، عاد مصطفى كامل إلى مصر.

وكان للمصير المحزن الذي آل إليه الوطن الذي عبث به المحتلون، عميق الأثر في نفس الوطني الشاب، فسار على درب النضال. ومنذ أوائل القرن العشرين اعترف به الجميع زعيماً للحركة المعادية للاستعمار في مصر، وللنضال من أجل الحرية واستقلال البلاد، ومن أجل انتصار الأفكار الدستورية.

بدأ مصطفى كامل نشاطه السياسي مبكراً. ففي سنة ١٨٩٣، تظهر، في صحيفة «الأهرام»، احدى كبريات الصحف القاهرية في ذلك الوقت، مقالته الأولى «نصيحة وطني» جاء فيها: «علينا المثابرة والاجتهاد على دفع غاية المغرضين لكن مع السكينة والثبات والمؤازرة لأميرنا المحبوب» (الخديوى عباس) [١٥٨، الجزء١، ص ١٤٩]. أما في سنة ١٨٩٥، فهو يسلم لمجلس النواب الفرنسي مذكرة يرجو فيها تخليص مصر من «الاستبداد الانجليزي». وفي ذلك الوقت أيضاً، يكتب الشاب ابن العشرين في رسالة الى الصحفية الفرنسية «جولييت آدم»، التي احتفظ بعلاقات الصداقة معها طيلة حياته، «إنني أود أن أوقظ

في مصر العجوز مصرالفتية. إنهم يقولون إن وطني لا جود له، وإني اقول إنه موجود!

إنني أشعر بذلك بكل حبي له، ذلك الحب الذي يتغلب على كل حب...»[٥٥، ص ص ١٧٨ - ١٧٩].

لقد تشكلت لديه قناعاته السياسية الراسخة، المنحصرة في المطالبة بطرد المحتلين من مصر، وتحقيق شعار «مصر للمصريين» والفوز باستقلال البلاد.

إلا أن مصطفى كامل كان يتسم بتبنيه لفكرة خاطئة ألا وهي أن تحرير مصر غير ممكن إلاّ عن طريق المناورات السياسية، وكسب تأييد الرأي العام وعن طريق نشاطات الشعب غير العنيفة ضد المحتلين، وهذا الدرس استخلصه من أحداث ١٨٨١ - ١٨٨٢. وقد أتيح لمصطفى كامل في سنة ١٨٩٢ أن يلتقي بالنديم. وأثر اللقاء مع المناضل القديم في انتفاضة الشعب المصرى التاريخية على تشكيل آرائه. وخيل إليه أنه يعرف الأسباب الحقيقة لهزيمة الانتفاضة التي كانت ذكراها لاتزال حية في الأذهان... وكان يرى أن أهم هذه الأسباب هو الخلاف بين قادة الانتفاضة وحاكم مصر، وكذلك استخدام أساليب النضال العنيفة. ويؤكد مصطفى كامل، في سنة ١٨٩٧ وفي سنة ١٩٠٧ على حد سواء، على ضرورة اتباع الوسائل السلمية وتجنب إراقة الدماء وعدم السماح بحدوث «الاضطرابات» التي لا تؤدي إلا إلى مساعدة المحتلين في حرمان المصريين من «بقايا الاستقلال»[١٥٨، الجزء ٥، ص ١٤٣ ؛ ١١٦ ص ٤٧٠ وص ٤٩٠]. وكان تاكتيك مصطفى كامل يكمن في استخدام الخلافات بين الدول، والتناقضات بين الخديوي والانجليز، وتهيئة الرأي العام في البلاد للنضال. كتب في سنة ١٨٩٧ في احدى رسائله يقول: «إننا نبني انتصارنا على دعامتين: الأولى - خارجية وهي: استخدام الموقف الدولي. والثانية - داخلية - وهى نشر المعارف وتثقيف إخواننا المصريين وإظهار أخطاء المحتلين الانجليز من أجل تنوير الأذهان»[١٥٨، الجزء ٥، ص ٢١٠].

وقد حدد هذا الرأي أساليب النضال أيضاً. ففي خطبة ألقاها في الاسكندرية في سنة ١٨٩٦، قال مصطفى كامل: «إذا كان صالح مصر يقضى بوجوب وجود خطباء من أبنائهايطوفون المدائن والعواصم فى أوروبا معلنين آراءهم مجاهرين باحساساتهم مطالبين بحرية بلادهم، فوجود خطباء مثلهم فى مصر نفسها يرشدون الأمة إلى الخير ويحذرونها من الوقوع في الشر، أصبح أمراً محتماً»[١٥٨، الجزء٥، ص ١٤٤]

وكان مصطفى كامل، الذي جمع حوله منذ سنة ١٨٩٤ لفيفاً من شركائه في الفكر غير الكثيرين في ذلك الوقت، يقضي في الخارج، كل سنة، أشهراً كثيرة، متصلاً بدائرة واسعة من الشخصيات السياسية في أوروبا، وموضحاً «المسألة المصرية» في الصحافة الأوروبية، ومتمسكاً بحق وطنه في الاستقلال. وفي كل مكان، في أوروبا وفي مصر نفسها، شفاهة ونشراً، كان مصطفى كامل يسوق الحجة والدليل ويخوض سجالاً مع أنصار المحتلين ذوي النفوذ، ومع «المتصالحين»، ومن بينهم شخصيات بارزة وقادة للرأي العام المصري مثل قاسم أمين ومحمد عبده ويعقوب صروف(٥٠)، مشهِّراً بالمحتلين الانجليز ومطالباً بالجلاء. وكان مطلب جلاء الانجليز عن مصر يحدد مجمل نشاط مصطفى كامل، إلا أن الأمل في مساعدة أوروبا، وفرنسا قبل كل شيء، التي كان يعتمد عليها للغاية، كذلك تاكتيك استخدام التناقضات الأنجلو - فرنسية، لم يثبتا صحتهما: فبعد رضوخ فرنسا أثناء حادثة فاشودة (سنة ١٨٩٨) وخصوصاً بعد اتفاق سنة ١٩٠٤ الأنجلو - فرنسي الذي وضع بداية للوفاق، عندما تخلت فرنسا عن أية ادعاءات في مصر، تخلص القوميون المصريون من وهم آخر. وفي تشخيصه لحالة الأذهان في مصر، ودون أن يقصد جماهير الشعب الواسعة بطبيعة الحال، كتب مصطفى كامل إلى «جولييت آدم» يقول «إنني لا أستطيع الصبر على هذا الاتفاق الأنجلو - فرنسي المؤسف، والذي ستترتب عليه آثار قاتلة بالنسبة لوطننا التعيس وخديوينا المسكين. أما موقفي الخاص

فسيصبح حرجاً جداً بل ورهيباً. إن كافة أصدقائي القدامى، الذين ناضلوا إلى جانبي، من المصريين والفرنسيين، إما أنهم عقدوا صداقة مع الانجليز أو انتهى بهم الأمر إلى القنوط. وسأكون وحدي حزباً تحوط به تعاطفات عامة، إلا أنني وحيد...»[نقلاً عن:٥٥ ص ١٨٣].

وتدريجياً، أخذ مصطفى كامل ينصرف أيضاً عن ثقته في صدق نزوع الخديوي عباس إلى السعي من أجل استقلال مصر القومي. وكان في البداية قد تقارب مع الخديوي، عندما كان الأخير يحاول انتهاج سياسة مستقلة وعندما كان يساند القوميين المصريين. إلاّ أنه، فيما بعد، وعندما رضخ عباس الثاني أمام الانجليز، بعد رحلته إلى انجلترا في سنة ١٩٠٠، أخذ مصطفى كامل يبتعد عن الخديوي. أما في سنة ١٩٠٤ فقد قاطعه من الناحية العملية.

وفي النضال من أجل استقلال مصر، استغل مصطفى كامل مفهوم النزعة العثمانية وقد أيد السلطان التركي في هذا الصدد تأييداً حازماً. ففي كراس «المسألة الشرقية» الصادر في سنة ١٨٩٨، أكد أن «واجب العثمانيين والمسلمين هو الاتحاد في وجه عداوة الانجليز... تحت راية السلطان السني»[١٧٥ مكرر، ص-٣٠]. وأدان أنصار نزعة القومية العربية، الذين كانوا، في رأيه، يقوضون أسس الامبراطورية التركية نفسها، ووضع وحدة العثمانيين في مواجهة الوحدة العربية. وعبر مصطفى كامل عن تصور قائل بأن فكرة الخلافة العربية من خلق السياسيين الانجليز الذين يسعون إلى تقسيم الشرق الإسلامي وإقامة سيطرتهم في الشرق[١٥٧مكرر، ص٢٧]، إلا أن هذا لم يكن يعني وجود نية لديه في استبدال السيطرة الانجليزية بالسيطرة التركية في مصر. فقد كتب مصطفى كامل في «اللواء» رداً على أحد نقاده: «أما دعواكم أن الوطنيين المصريين... إنما يطلبون خروج الانجليز من مصر ليدخلوا تحت حكم جديد، فهي دعوى لايقبلها ذو لب ولا يسلم بها أحد من العقلاء، فإننا نطلب استقلال وطنناوحرية ديارنا» [نقلاً عن:١١٦ ص ٣٥٢].إن مصطفى كامل يؤيد السلطان، وذلك لأن «انجلترا، إذ تبدأ بالكيد لتركيا، لا تستهدف غير مصر...» والمصريون يسعدون ويحتفون «بكل نجاح لتركيا، وبكل إخفاق للسياسية الانجليزية»[١٥٨، الجزء ٣، ص ٢٠٣] . وفي رسالة إلى جوليييت آدم، يكتب مصطفى كامل صراحة: «إن سياسة مصر القومية تكمن في الاحتفاظ بعلاقات طيبة مع تركيا، مادام الانجليز يحتلون وطننا العزيز»[١١٦، ص ٣٥]. وأخيراً إليك تصريحاً آخر مميزاً له: إن المصالح القومية تفرض علينا السير جنبا إلى جنب معارضي الانجليز[١٥٨،الجزء ٦، ٣٨]. وباختصار، فان استقلال مصر الفعلي عن تركيا كان يولد آمالا في امكانية التخلص من تبعية مصر الفعلية لانجلترا وبفضل المساعدة التركية.

وبمقدار تبدد أمله في الحصول على تأييد من أوروبا، أخذ مصطفى كامل وأنصاره ينطلقون، بشكل متزايد، من المبدأ القائل بأن «الأمم لا تنهض إلاّ بنفسها ولاتسترد استقلالها إلاّ بجهودها... و..الشعوب التى [تعتمد على الأخرى] هي شعوب فى خطر وحياتها مهددة فى كل وقت»[١١٦، ص ٤٦٧]. ومن أجل تحقيق هذا المبدأ بالتحديد، أسس مصطفى كامل، في أوائل القرن، «الحزب الوطني»، الذي حصل على العلنية في سنة ١٩٠٧. وكان هذا الحزب حزباً للانتلجنتسيا القومية، التي عبرت عن مصالح البورجوازية التجارية والصناعية والزراعية الناشئة. وكان برنامج الحزب يعكس أفكار مؤسسه وأمانيه. فقد كان يدعو إلى التوصل إلى استقلال مصر مع صون سيادة السلطان،، وإقامة شكل دستوري للحكم في البلاد مع مسئولية الحكومة الكاملة أمام البرلمان، ونشر التعليم في البلاد، واحترام الواجبات الدولية والاتفاقيات المالية، وتطوير الاقتصاد القومي من أجل التوصل إلى استقلال مصر الاقتصادي، ووحدة الأقباط والمسلمين، وتعزيز علاقات الصداقة مع كل البلدان.

وكان مصطفى كامل، مؤسس النزعة القومية المصرية، ينظر إلى الدولة القومية بوصفها شرطاً ضروريا للتقدم الاجتماعي – السياسي. وخلافاً لمحمد عبده، الذي كان يرى أن المكانة الرئيسية في حياة المصريين الخاصة والعامة يجب أن تؤول للاسلام بعد إصلاحه، لم يترك مصطفى كامل للإسلام غير مجال الأخلاق والعلاقات بين الإنسان والله، مميزاً الوطنية بوصفها القوة المحركة للتطور التقدمي للشعب. وكان يرجع كل نجاحات الدول الأوروبية إلى قوة المشاعر الوطنية عند شعوبها، تلك المشاعر التي «تقود الشعب كله... إلى هدف واحد»[١٥٨، الجزء ٦، ص ١٠٠، ١٣٧]. وفي كتاب «الشمس المشرقة» المنشور في سنة ١٩٠٤، يبين مصطفى كامل بالاستناد إلى تجربة اليابان، أن الشعوب ينبغي لها، بل في وسعها، أن تتوصل بشكل مستقل إلى الرقي والازدهار. ويكتب مصطفى كامل فيقول إن اليابان مدينة بانتصارها لروح الوطنية القوية، ولتطبيق مبادئ الحرية والمساواة والدستورية[١٥٧، ص١٧]. وكان مصطفى كامل قد وصف الوطنية في سنة ١٨٩٨بأنها أشرف حلقة في الأواصر التي تربط بين الناس والأساس الوطيد الذي تنهض عليه الدول الكبرى والقوية[١٥٨، الجزء٦، ص ١٣٨]. وكان يرى أن «الوطن أسمى من كل شيء. وأن الحدب على الوطن والاخلاص له يجب أن يعلوا على قوة الحدب على الأم والأب والإخلاص لهما»[١٥٨، الجزء ٣، ص ٦٦].

وقد اعتز مصطفى كامل بكونه مصرياً واعتز بالثقافة المصرية القديمة التي شكلت أساس الحضارة العالمية. إلاَّ أنه لم يكن لديه أي مفهوم محدد عن الأمة. وكان يؤكد دائماً على الجانب الإثني والعاطفي للوطنية. وهو يتميز ببيانات حماسية من نوع: «إن أمة دبت فيها روح الوطنية وطمحت نفسها للاستقلال لاتموت أبداً»[١١٦، ص ٤٧٢].و«لاقوام لأمة ولاسلامة لبلادإلاَّ بقوة العقيدة الوطنية»[١١٦، ص ٤٧٤].

ولمصلحة النضال القومي، دعا مصطفى كامل المصريين إلى الوحدة، مؤكداً، «أن الوحدة بالنسبة لمن يسعون إلى الحرية... هي السلاح الرئيسي». وكان مصطفى كامل يقول: «إن المسلمين والأقباط... أخوة،تجمع بينهم وحدة الوطن»[١٥٨، الجزء ٦، ص ٣١]. بصرف النظر عن المعتقدات الدينية[١٥٨، الجزء ٥ ص ٧٥]. وبيَّن أن الاسلام لا يتعارض مع النزعة القومية. بل إن الدين يوصي الناس بالوطنية[١٥٨،الجزء ٦، ص ١٣٧]. وأكد «إن الحقيقة الساطعة التى لاريب فيها هى أن الدين والوطنية يتفقان بل وقد يكونان متلازمين»[١١٦، ص ٤٩٣].

وكانت دائماً مشكلة تكوين وعي المصريين القومي والرأي العام في البلاد، واحدة من أهم المشكلات بالنسبة لمصطفى كامل ورفاقه. وبعد أن خابت آمالهم في امكانية الحصول على الاستقلال لمصر بمساعدة أوروبا، أخذوا، حسب تعبير مصطفى كامل، يوجهون كل قواهم وطاقاتهم «نحو تنوير الأمة عن طريق انشاء المدارس في مختلف أرجاء البلاد، حيث يتعين تربية الشبيبة على روح المبادئ الوطنية السامية، وحيث يدرس، منذ الصغر، تاريخ المجد التليد وتوطد الثقة في المستقبل»[نقلاً عن: ٨١،ص٣٨]، لأن «نور المعارف هو روح الاستقلال نفسها، ما دام النير وانعدام العدالة يحكمان الشعب الجاهل»[١٥٨،الجزء ٦، ص ١٤٣]. ولادراكهم أن الاستقلال السياسي للبلاد يتوقف، بدرجة كبيرة، على قدرتها على التطور المستقل، فقد أبدوا عناية بالرقي في مجال العلم والثقافة والاقتصاد. وكثيراً ما كتب مصطفى كامل وتحدث عن هذا. وفي صحيفة «اللواء»، التي أصدرها منذ سنة ١٩٠٠، لم تتعرض سياسة انجلترا للنقد الحاد وحسب، ولم تطرح مطالب جلاء الانجليز عن مصر فقط، بل نشرت فيها مقالات تمجد الأبطال الذين حققوا المجد والرفعة للبلاد في غابر الزمان. وتضمنت هذه المقالات أمثلة تاريخية للنضال البطولي من أجل رفاهية الوطن والشعب. ودعت الصحيفة إلى تطوير الثقافة القومية، وإلى احياء اللغة العربية، وتنشيط القوى القومية في الحياة الاقتصادية. وفي هذا السياق، كان يشار إلى منجزات الدول الأوروبية الغربية كنموذج للرقي. وفي يوليو

١٩٠٦، كتب مصطفى كامل في «الفيجارو» الباريسية: «إننا نريد إنهاض شعبنا، وتعريف الشعب بحقوقه وواجباته وقيادته إلى مكانته الصحيحة بين الأمم الأخرى عن طريق التعليم والتنوير. ونحن منذ أكثر من مائة عام نرى أن الشعوب لاتستطيع أن تحيا الحياة اللائقة بها، إذا لم تحذ حذو المدنية الغربية»[نقلاً عن: ٢٣٠، ص ٩٠].

وفي طرحه لمطلب منح الاستقلال لمصر، كان مصطفى كامل، حسب تعبيره، يتمسك في الوقت نفسه دائماً، بشكل الحكم البرلماني[١١٦، ص ٤٧٦]. ومع ذلك، فان مواقف مصطفى كامل النشيطة إلى جانب الدستور والبرلمان الحقيقي لاتظهر إلا منذ سنة ١٩٠٠. فبعد الفتور الذى أصاب علاقاته بالخديوي، قال في سنة ١٩٠٢: «إن بلادنا تحتاج إلى جمعية نيابية، تتمتع بالسلطة التشريعية العليا ولايمكن إصدار أي قانون ضدها... إن بقاء السلطة الفردية في يد مصري أو في يد أجنبي هو شيء ضار للغاية وقاتل للبلاد»[١١٦، ص ٤٨٩]. وفي رسالته إلى رئيس الوزراء الانجليزي، والتي تتضمن احتجاجا على استمرار الاحتلال، كتب مصطفى كامل: «إننا نطالب لمصر بحكومة دستورية حرة... إن الارادة الوحيدة، التي نريد الخضوع لها، هي إرادة الشعب»[١١٦، ص ٢٥١]. وقال إن المصريين لن يهدأ لهم بال إلا إذا تمتعوا بـ«حكومة دستورية خاضعة لمبادئ التمدن الحديث ومستمدة قوتها من الشعب وعاملة برغائبه ممتثلة لأوامره»[١١٦، ص ٤٨٨]. ومع ذلك، فقد كان مصطفى كامل يدرك جيداً أن من المستحيل، في ظروف الاحتلال، التوصل إلى برلمان حقيقي يتمتع بصلاحيات كاملة، لأن وجوده يعني تصفية النظام الاستعماري.

وكان مصطفى كامل نصيراً راسخ العقيدة لفكرة السيادة الشعبية. وقد أكد: «أن الشعب صاحب البلاد وسيدها وحارسها من جميع المخاطر. أما الحكومة فليست غير مفوضة عن الشعب»[نقلاً عن:١٠٧، ص ٢٤٥].

والشعب المصري، في تصور مصطفى كامل، عبارة عن كل واحد. إلا أن مصطفى كامل يتوصل تدريجياً إلى ضرورة وضع الشعب في مواجهة الخاصة.

ففي الخطبة التي ألقاها في سنة ١٩٠٧، عند تأسيس «الحزب الوطني»، يعرف مصطفى كامل مفهوم «الشعب» بوصفه شيئاً متميزاً عن «الكبراء والوجهاء»: «لقد ذهب الأمل في الكبراء والوجهاء. ولم يعد ثمة أمل في الخديوي أيضاً: ولم يبق سوى الشعب.. فلتخرج من بين الجماهير، بدلا من الآحاد، المئات والآلاف للمطالبة بالحقوق القومية والحريات المدنية والاستقلال المقدس»[نقلاً عن: ٨١، ص ٤١].

وقال مصطفى كامل: «إن «الانسان الصغير»... هو عماد مصر ومنتج ثرواتها. فهو ينتج كل ماهو ضروري بشكل حيوي للأمراء والكبراء على حد سواء»[نقلاً عن: ١٠٧، ص ٢٤٥]. وهؤلاء «الناس الصغار»، الناس البسطاء، هم الشعب «وهو الذي يشكل القوة الفعلية».

وقد أبرز مصطفى كامل تحسين معيشة الفلاح كهدف من الأهداف المهمة المطروحة أمام الحزب، باعتبار هذا التحسين ضرورياً لسعادة البلد[١١٦، ص ٢٦٠].(٥١). ومع أنه لم يكن لدى مصطفى كامل أي برنامج اجتماعي، فان عين الاهتمام بحالة الجماهير الكادحة قد أضفى مسحة بورجوازية - ديمقراطية على التيار القومي الذي يتزعمه في الحركة التحررية. وبمرور الأعوام، كانت دعوات مصطفى كامل تجد أنصاراً متزايدين. وفي سنوات حياته الأخيرة، كان الآف الناس يتجهون إليه، كمستمعين لصوته المناضل في سبيل حرية مصر واستقلالها.

وفي ١٠ فبراير ١٩٠٨ توفي مصطفى كامل. وتحولت جنازته إلى مظاهرة حاشدة معادية للامبريالية.

وشيع عشرات الآلاف من المصريين زعيمهم إلى مثواه الأخير. وعلى امتداد أربعين يوماً، كانت مصر في حداد عميق. وكان يوحد مشاعر الناس وعي وجودهم القومي، الذي كان واضحاً بشكل غير عادي في تلك الأيام، وكذلك شعور الكراهية للمحتلين الانجليز. ولأول مرة منذ انتفاضة ١٨٨٢ التحررية، فاض هذا الشعور في ذلك الوقت، في الشوارع. وكتب قاسم أمين، وهو واحد من أبرز معاصري مصطفى كامل، والمناضل المعروف من أجل تحرير المرأة، يقول «إنه لشعور جديد. إنه وليد يخرج من رحم الأمة، تغذيه الدماء والأعصاب على حد سواء، إنه أمنية ماثلة أمام أعيننا التي خيم عليها سديم اليأس. وهو شعاعات ترسل دفئها إلى قلوبنا الباردة التي يسربلها الجليد، وهو مستقبلنا»[نقلاً عن: ٥٥، ص ١٧٦].

### محمد فريد

بعد وفاة مصطفى كامل، رأس الحزب الوطني محمد فريد (١٨٦٨ - ١٩١٩)، الذى تلقي هو الآخر تعليما حقوقيا، والذي ينحدر من أسرة مرموقة وميسورة.

كان محمد فريد يسعى إلى جلاء القوات الانجليزية، وإلى برلمان يتمتع بكامل الصلاحيات وإلى اقامة حكومة قومية. وكان أول من عرّف نضال الشعب المصري بوصفه حركة قومية - دستورية ديمقراطية[نقلاً عن: ١١٥، ص ١٨٩]. وفي سجاله مع «المعتدلين»، بين محمد فريد قصور الاصلاحات الجزئية وتهافت الآمال المعقودة على رسالة المحتلين التمدينية. قال محمد فريد: «إن الشعب لايمكنه أن يصدق بأن أمة أجنبية تحتل بلاد أمة أخرى، تساعدها باخلاص على ترقيها وتمدينها»[نقلاً عن: ١١٥، ص ٤٤٦].

وكان محمد فريد، شأنه في ذلك شأن كثير من القوميين، يتقاسم أمنية مصطفى كامل في امكانية الحصول على مساعدة للحركة القومية - التحررية المصرية، من جانب الدولة العثمانية، مبينا أنه ينبغي تأييد هذه الدولة بكل السبل، كحاجز أمام نزعة التوسع الأوروبية. ومن الطريف أن كتاب محمد فريد، الصادر في سنة ١٨٩٣، والذي يتضمن دفاعا عن الدولة العثمانية («تاريخ الدولة العثمانية»)، قد أعيد نشره لثالث مرة في سنة ١٩١٢[٥٤]. الا أنه أكد، شأنه فى ذلك شأن مصطفى كامل في أواخر حياته، أن الشعب المصري يجب أن يعتمد علي قواه الخاصة أساسا: «مهما يكن من أمر فإن الوطنيين المصريين صرحوا مراراً أنهم إنما يعتمدون على قواهم ومجهوداتهم في جهادهم لتحرير بلادهم»[نقلاً عن: ١١٥، ص ٤٥٢].

وفي خطبته في مؤتمر الحزب في مارس ١٩١٢، دعا محمد فريد الحزب إلى الجهاد في سبيل الحرية والدستور، وقال: «إن لنا كرامة تجب المحافظة عليها، ووطناً يحب الدفاع عنه بالأنفس والأموال، وحقاً فى الحرية تجب المطالبة به»[٢٦٠، ١٩٦٦، العدد ١٢، ص ١٣].

وفي نضاله من أجل الدستور، فان محمد فريد قد استمر في الاعتماد على الخديو، بالرغم من تصالح الخديوى عباس مع الانجليز، متقاسما الايمان المنتشر في الارادة الطيبة للملك المستنير. ولذا، نظم حركة عرائضية واسعة، بهدف التوصل لدستور حقيقي لمصر. وفي سنة ١٩٠٨، صدر منشور بعريضة موجهة إلى الخديوي (وزعت منها عشرات الآلاف من النسخ)، مكتوبة على شكل التماس: «بكل اخلاص وثقة بميولكم السامية التمس من لدنكم أن تمنحوا رعيتكم المخلصة ما منحها أبوكم الكريم اياهم في سنة ١٨٨١ وهو إنشاء مجلس نيابي يكون عونا لحكومتكم السنية على نشر العلوم والمعارف، ويساعدكم على ترقية البلاد تحقيقا لميولكم الطاهرة: وأنت يامولاي الأمير، خير من يقدر للدستور قدره، لأنك نشأت نشأة عصرية ضاعفت محبتك لرعيتك التي رقيها أجل أمنيتك.

وتفضلوا يامليكي بأن تعدوني في مقدمة رعاياك المخلصين».

[الامضاء] [١١٥، ص ٥٧]

وحتى اذا ما تركنا جانبا عبارات المديح الفياضة والمميزة للغة العربية عند مخاطبة الحكام، فان القارئ المعاصر يمكنه أن ينظر إلى نص المنشور بوصفه مظهرا من مظاهر الايمان بـ «الملك – الأب».

ويعتبر المدى الواسع للحركة العرائضية نفسه مؤشرا صادقا على نمو الوعي السياسي بين السكان الحضريين على الأقل.

وكانت الخطوة التي قام بها محمد فريد، زعيم «الوطنيين»، في اتجاه التقارب مع الاشتراكية – الديمقراطية الأوروبية، ظاهرة جديدة بالنسبة لمصر، فقد كان على علم بالمذاهب الاشتراكية. وتشير كل الدلائل إلى انه كان يؤمن بفاعلية الحركات الاشتراكية – الديمقراطية. وقد توجه محمد فريد إلى المؤتمرات التي كان الاشتراكيون يعقدونها، وطرح المسألة المصرية في كل مكان، مطالباً بحمل الانجليز على الجلاء عن مصر.

واقتناعا منهم بعدم جدوى التاكتيك المبني على محاولات استغلال الخلافات بين الدول الكبرى، وبعدم كفاية الدعوة للمسألة المصرية في أوروبا، فإن «الوطنيين» الذين كانوا يركزون انتباههم في عهد مصطفى كامل على العمل بين المثقفين، أخذوا يتوجهون إلى الجماهير الواسعة. وجرت تحت قيادة محمد فريد محاولات لاجتذاب الطبقة العاملة المصرية إلى الحركة. واعتمد «الوطنيون» في ذلك، بشكل رئيسي، على العمل التنويري. يقول محمد فريد: «فلتعلموا العامل، ولتخرجوا به من الظلام إلى النور، ولتشرحوا له حالة اخوته في أوروبا، والسعادة النسبية التي توصلوا اليها، بفضل المعارف والوحدة والتضامن»[نقلاً عن: ٨١، ص ٤٣]. وأخذ الحزب الوطني يولي اهتماما أكبر لتنظيم المدارس الليلية لتعليم الحرفيين مجاناً. إلاّ أن هذه المدارس لم تكن تستهدف ايقاظ وعي العمال الطبقي. فقد كانت المسألة قاصرة على تعليم مبادئ القراءة والكتابة والتاريخ وبعض المفاهيم الأخرى وغرس الشعور القومي. وأظهر الحزب مبادرة في تنظيم أول نقابة عمالية – نقابة عمال الصنائع اليدوية – في سنة ١٩٠٨. وفي مواصلته لسياسة مصطفى كامل، الذي كان يرى أن تحسين حالة الفلاحين شيء ضروري، وضع محمد فريد أمام الحزب مهمة تنظيم نقابات زراعية كان عليها أن تسعى من أجل تخفيف عبء الضرائب وايجاد ظروف معيشية أيسر للفلاح، وحماية حقوقه ازاء الحكومة.

وقد أدت القوانين الاستثنائية لسنة ١٩٠٩، والتي أدخلها المحتلون لمحاربة نمو الحركة القومية – التحررية في مصر، أدت إلى اثارة الاضطراب في صفوف «الوطنيين، فرحل جزء منهم عن البلاد، حيث واصل نشاطه، واتجه جزء آخر إلى العمل السرى. وقد استمر الحزب الوطنى بشكل علني حتى سنة ١٩١٢. وكان نفوذه على الرأي العام في البلاد قد أخذ في التبدد تدريجياً، إلاّ أن نشاطه كان يعتبر مرحلة ضرورية مهمة في تطور النضال من أجل تحرر مصر القومي. وكانت أفكار «الوطنيين» – وهم الجناح الأكثر راديكالية بين المثقفين المصريين – تسيطر على شبيبة المدن التي تعتبر أكثر الفصائل مرونة وحركة في المجتمع المصري.

إن كلمات ف. ا. لينين المعروفة عن استيقاظ شعوب آسيا تنطبق على مصر في ذلك الوقت. فإن المصريين «قد نهضوا إلى الحياة الجديدة وإلى النضال من أجل حقوق الإنسان الأولية، ومن أجل الديمقراطية»[٢٣، ص ١٤٦].

## تطور مفهومي «الوطن والأمة»

لقد تغير في مجرى الزمن محتوى المفاهيم الأساسية، التي دخلت في صيغة النزعة القومية، مثل «الوطن» و«الأمة» تبعا لظروف النضال القومي - التحرري، إلى أن فقد تدريجياً الخاصية التي أضفتها عليه النزعة الإسلامية والنزعة العثمانية.

وقد نشأ المفهوم التقليدي للوطن عن مدلول هذه الكلمة - مكان مولد الإنسان ومعيشته.

وفي أوائل سبعينيات القرن الماضي، أدخل الطهطاوي عنصراً جديداً في تعريف الوطن وهو فكرة الوطنية، التي توصي أبناء الوطن الواحد بالعمل الإيجابي من أجل رفعة الوطن والتي وضعت الأواصر القومية فوق الأواصر الدينية: «إن كل ما يربط المؤمن بإخوته في العقيدة، يربط أيضاً أبناء الوطن الواحد بحقوق متبادلة، إذ توجد بينهم أخوة قومية تعتبر أرقي وأهم من الأخوة في العقيدة. وعلى أبناء الوطن الواحد واجبات أدبية: العمل معاً في سبيل الوطن وفي سبيل عزته وسموه وثرائه» [نقلاً عن: ٢٠٦، ص٧٩]. وهذا الرأي رغم أنه كان يستجيب لسياسة الحكام المصريين، إلاً أنه كان جريئاً بما يكفي بالنسبة لعصره، اذا ما أخذنا في اعتبارنا انه كان من المألوف اعتبار العالم الاسلامي كله وطن المسلمين.

وفي ذلك الحين أيضا، في السبعينيات، صاغ أديب اسحق لأول مرة في الأدب الاجتماعي العربي، مفهوم الوطن السائد بوجه عام في أوروبا الغربية، والذي كان يتقاسم الايمان به كثير من المفكرين التقدميين في سوريا ومصر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين: «إن (الوطن) بوصفه مفهوما سياسيا انما يعني المكان الذي يولد فيه الانسان، والذي تضمن فيه حقوقه والذي يتحمل نحوه، بدوره، واجبات معينة. إنه المكان الذي يضمن فيه أمنه الخاص وأمن عائلته وأملاكه»[نقلاً عن: ٢١٨، ص ١٤٢].

إن علمنة مفهوم الوطن، وضرورة تضمينه لسمات كالحقوق والواجبات السياسية، كانا يميزان الفكر العربي في العصر الحديث ويدلان عليه. وكان الوطن والحقوق والواجبات السياسية مفاهيم متداخلة إلى درجة أن اديب اسحق والكواكبي قد أعلنا، في أثر المنورين الفرنسيين، أنه «لا وطن مع الاستبداد»[١٠٧، ص ص ١٢٧ - ١٢٨]، ما دام الانسان لا يتمتع بالحقوق الأساسية في ظل الاستبداد.

وأخيرا، في سنة ١٩٠٧، قدم لطفي السيد في «الجريدة» صياغة جديدة، مؤكداً أن أبناء الوطن يرتبطون فيما بينهم بمصلحة مادية عامة.كتب لطفي السيد في أحد أعداد «الجريدة»: «إننا نرى أن النزعة الوطنية شأنها شأن اعزاز ذوي القربى وأي شعور آخر، انما تقوم على (مبدأ) المنفعة. فالمنفعة هي أساس كل شعور ونشاط. والمجتمع الانساني يقوم على المنفعة المتبادلة»[١٢٩،الجزء ٢، ص ٧١]. وقد تجلت في هذا التعريف، وبشكل واضح، اتجاهات النزعة القومية الليبرالية البورجوازية وكذلك تأثير ايديولوجيي البورجوازية الفرنسية والانجليزية في فترة نضالها من أجل السلطة، وخصوصا تأثير نظرية النفعية التي تعود إلى بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٤). وكما هو معروف، ففي أساس فلسفة «بنتام» الأخلاقية، يكمن «مبدأ المنفعة»، أي الخير العام، الذي يرى أن الحكم الأخلاقي الصادر على أعمال الناس والعلاقات القائمة بينهم، ينبغي أن يتوقف على المنفعة التي تسفر عنها. إن كل امريء يهتم بنفسه، وبهذا الشكل تعود المنفعة على الجميع في عملية تفاعل الأفراد(٥٣).

ومما يسترعي الانتباه أن الناس المتنورين كانوا يتحدثون عن الوطن والوطنية بصورة أعظم بكثير من حديثهم عن الأمة. وربما كان تفسير ذلك أن الوطنية، ذلك الشعور القديم الذي يتصف به الانسان، هي أحد

المصادر التي غذت النزعة القومية. كما نجد تفسيره كذلك في أن النزعة القومية قد تطورت في البداية في أطر نزعة الجامعة الاسلامية، والنزعة العثمانية. وكان التفسير الاسلامي لكلمة «الأمة» يندرج في اطار تفكير المسلم: وفي الفترة التمهيدية لتطور النزعة القومية في البلدان العربية، في ظروف الانقسام الديني للسكان، ترك مفهوم «الأمة» المجرد مكانه لمفهوم «الوطن» الأكثر تحديدا. «فالأمة» في التقاليد الاسلامية هي مجموع المسلمين بصرف النظر عن اللغة أو الانتماء العرقي والاثني أو مكان المعيشة.

وكما هو معروف، فقد كانت عناصر الوعي القومي العربي والسوري تظهر عادة لدي المنورين السوريين في الفترة من الخمسينيات إلي السبعينيات، على خلفية النزعة العثمانية وفي حدودها.وفي فجر النزعة القومية المصرية، أرجع الطهطاوي المسلم المصريين الذين يعتنقون الاسلام إلى الأمة الاسلامية والأمة المصرية في وقت واحد، مؤكداً مع ذلك على أن «مصر هي أغلى وطن بالنسبة لأبنائها». وكان شعار «مصر للمصريين» الذي طرحه القوميون المصريون في السبعينيات يمتزج بالولاء للنزعة العثمانية، إلي جانب أن المسلمين المصريين كانوا يفهمون انتماءهم إلى «الأمة» بشكل تقليدي، بوصفه انتماء إلى «الأمة الاسلامية».

أما في الثمانينيات، فتظهر في مصر صياغات لمفهوم الأمة منقولة عن الغرب، تتميز عن تعريف «الأمة» الشائع وعن الجامعة العثمانية.

ففي سنة ١٨٨٠، صدر في القاهرة كتاب المسلم المصري والأستاذ بكلية دار العلوم، الشيخ حسين المرصفي (المتوفي في سنة ١٨٨٩)، تحت عنوان «الكلم الثمان في الأمة والوطن والحكومة والعدل والظلم والسياسة والحرية والتربية». ويورد الكاتب تحليلا لغوياً للكلمات المذكورة، ويحدد مدلولها الفلسفي والديني والاجتماعي.

وقد أغفل الباحثون في الأدب العربي هذ الكتاب مكتفين باشارات عابرة إليه. الا أن مجرد الانتباه إلى هذا الموضوع يدل على الانقلاب الخطير الذي حدث في الأذهان. لقد مرت مصر بأيام النهوض الثوري العاصفة. ولم تفارق كلمات «الأمة» و«الحرية» و«الوطن» أسماع المصريين.

و«الأمة» لدى المرصفي، ليست مجرد جماعة من الناس الذين توحدهم علاقات محددة ازاء الخلق الالهي أو الذين يوحدهم شعور القربي الطبيعية بين الأقرباء، وانما هي كل مجموع انساني يرتبط فيما بينه بوحدة اللغة ومكان المعيشة الواحد والدين. زد على ذلك أن وحدة اللغة تحتل، في تعريف الأمة، المرتبة الأولى[٢٣١، الجزء ٢، ص ٣٢٢]. وكان الاعتراف بوحدة اللغة والأرض بوصفها العلامة الأساسية المحددة للأمة يعني تحدي التقاليد التي كان لها، في ذلك الوقت، نصير بارز كالأفغاني، الذي أعلن: «إن ولاء المسلمين يكمن في عقيدتهم». وقد استجابت هذه الصياغة لمفهوم «الأمة» لمطلب اللحظة. وكانت انعكاسا للجانب الجوهري في النزعة القومية المصرية، رغم انها لم تنفصل عن المفاهيم الاسلامية انفصالا كاملا.

وقد ظهرت في مجرى الحركة القومية – التحررية بشكل دائم ومتزايد الحدة ضرورة اتحاد كل قوى الشعب في مصر، وخاصة وحدة الأقباط والمسلمين، وبعد الأفغاني والنديم، اللذين اعترفا بأهمية تحقيق الوحدة القومية في النضال من أجل الاستقلال، أكد مصطفى كامل أن النزعة القومية ونزعة الجامعة الاسلامية لا تتعارضان، واستخدم مصطلح «الأمة» بمفهومه التقليدي وبمعناه الحديث سواء بسواء. والكواكبي وحده هو الذي يورد منذ بداية القرن العشرين، صيغة لمفهوم «الأمة» بوصفها جماعة من الناس «بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة»[٤٥، ص ٩٢]. واعتبرها الصيغة الممكنة المرتبطة تماما بالدين. وبعده بقليل، بين لطفي السيد في سنة ١٩٠٧ أن «الأمة» ومفهوم «الأمة» الحديث شيئان مختلفان تماما، وشخص الأمة بوصفها تجمعا اجتماعيا توحده، لا الديانة المشتركة، وانما المصالح العامة – من وجهة نظر ليبرالية بورجوازية.

وليست التعريفات المذكورة كاملة، شأنها في ذلك شأن الكثير من الصياغات الأخرى التي ظهرت خلال تاريخ النزعة القومية القصير، بما في ذلك في أوروبا المتقدمة أيضا. على أنها تشير إلى فهم التطور الاجتماعي من وجهة نظر بورجوازية وإلي التحرك في اتجاه علمنة الفكر الاجتماعي.

«الأمة» و«الوطن»! لقد كان محتوى هذين المفهومين، في أواخر القرن التاسع عشر، مثار نقاش حار. عثمانيون أم عرب؟ أم مصريون وسوريون ولبنانيون، وهلمجرا؟ هل تأييد السلطان التركي عمل وطني أم غير وطني؟ هل يجدر بالمصري تأييد المحتلين الانجليز؟ وهل يجدر بالسوري مناصرة الحماية الفرنسية؟ لقد أجاب الناس عن كل هذه الأسئلة، وكان كل منهم علي ثقة من صوابه. ومع أنه كثيراً ما أثرت التربية وشعور الانتماء إلى طائفة دينية معينة والوضع الاجتماعي ونفوذ الدعاية الرسمية على موقف العرب من المشكلات الحديثة، والتي كانت تنحصر آنذاك إلى حد ما، في مشكلات الأمة والوطن والحرية[٥٤]، فقد ظل العامل الرئيسي هو المصالح الطبقية المحددة للمواقف السياسية.

# حواشي الفصل الرابع

(١) المصالح الخاصة للجماعات الاجتماعية المختلفة في المقام الأول هي على وجه التحديد التي تفسر نشوء تيارات متعارضة فيما بينها بل ويلغي أحدها الآخر داخل الحركة القومية. وعلى سبيل المثال، يمكن أن نري أن قومية أعضاء حزب «الأمة» تختلف عن قومية «الوطنيين»، اختلاف تطلعات الارستقراطيين والملاك العقاريين ومن لف لفهم عن أمنيات الفئات المتوسطة المصرية.

(٢) تجدر الاشارة إلى الأثر الذي كان ماثلاً إلى حد معين على تشكل الايديولوجيات القومية لعوامل سيكولوچية كـ «وعي الجماعات بذاتها، الذي يحدد السمات المميزة الفعلية أو الوهمية لها (للجماعة)»، (٥١، ص١٨٨ -١٨٩)، والتي تشكل عنصر المركزية السلالية. والنزوع إلي التلاحم،الذى تتميز به كل جماعة سلالية، تتعرض للتفرقة، أمنية الجماعة السلالية المضطهدة، التي بلغت درجة معينة من التطور، في التغلب على الحاجز، الذي تضعه في طريقها، خاصة، الأمة المضطهدة (حاجز سياسي واجتماعي واقتصادي)، التغلب على الاحساس بالعجز الخاص في كافة مجالات الحياة.

(٣) صعب: «القومية ... مظهر معاصر للقبلية» (٢٢٧، ص٢٧٠).

(٤) س. حاييم: «يمكن اعتبار النزعة القومية العربية نتيجة لأزمة ثقافية حادة، يتعرض لها الاسلام»، إنها «ظاهرة من ظواهر القرن العشرين» (٢٠٢، ص٦).

(٥) ظهرت نزعة الجامعة الاسلامية كمذهب ديني - سياسي، تكمن في أساسه فكرة التضامن والوحدة بين كل الشعوب المعتنقة للاسلام، في النضال ضد الاستعمار الأوروبي من أجل إحياء البلدان الاسلامية.

(٦) يرى أحد المعاصرين أن «القومين المصريين يشجبون بشدة نشاط زعماء الحركة العربية التي يعدونها ضارة إلى أقصى حد بالمسلمين... فالصحافة العربية القومية تتحالف مع جماعة تركيا الفتاة، ومع ذلك الجزء من الصحافة العربية السورية الذي يساند الحكومة الحالية في النضال ضد العناصر العربية المعارضة للمركزية، والتي تتهمها بالتآمر مع الأجانب على وحدة أراضي الامبراطورية، ومن ثم على الاسلام» (٢٤٦، المجلد٢، العدد٢، ص١٢٤). كما تعبر «المنار» عن وجهة نظر مماثلة (٢٥٩، المجلد١٦، ص٦٣٤)

(٧) أعلن القيصر البلغاري فرديناند رسميا الحرب البلقانية حملة من أجل تحرير الأخوة - المسيحيين من النير التركي. وبهذا الشكل، فقد كان بامكان المسلمين أن يعتبروا الحرب بالفعل حملة صليبية. ثم إن المسلمين كانوا أحيانا يعتبرون تغلغل الأوروبيين المالي - الاقتصادي والسياسي في البلدان الاسلامية استمرارا للحملات الصليبية هو الآخر. وعلى هذا الأساس، فان «اللواء» (٣٠ -٥- ١٩١٢)، صحيفة القوميين المصريين، قد دعت المسلمين إلى الوحدة، دون خوف من الاتهام بالتعصب (٢٤٦، المجلد ١،العدد٤ ،ص٦٤٨).

(٨) علي سبيل المثال، نجد أن المنور العربي المعروف فرح انطون (١٨٦١ - ١٩٢٢)، الذي ينحدر من عائلة مسيحية لبنانية، قد دعا شعوب الشرق إلى الوحدة تحت راية السلطان للنضال ضد الاستعمار الذي لا تمثل هذه الشعوب بالنسبة له «سوى فريسة ينبغي تمزيقها» (نقلا عن: ٢٥١، العدد ١١، ١٩٥٥).

(٩) أنظر على سبيل المثال، آراء مراسل صحيفة «المؤيد» في بيروت (٢٤٦، المجلد١ العدد ٤، ص٦٤٨ - ٦٥٠).

(١٠) إن أحداث ١٩٠٤ - ١٩٠٥- الحرب الروسية اليابانية والثورة الروسية الأولى - قد أعطت دفعة هائلة للحركات القومية الديموقراطية البورجوازية في الشرق، وأفرزت، كما كتب ف. ا. لينين، طموحا إلى اعادة تنظيم آسيا «على غرار البلدان الرأسمالية المتحضرة» (٢٠، ص٢٨٣).

(١١) سنتحدث فيما بعد عنه بالتفصيل.

(١٢) كانت تلك صحيفة أسبوعية باللغة العربية. وقد صدر منها خلال فترة وجودها، من ١٣ مارس إلى ١٧ أكتوبر ١٨٨٤ ١٨ عدداً. وقد أدى اتجاه الصحيفة المعادي للاستعمار ونقدها للامبريالية الانجليزية إلى حظر دخولها إلى الهند ومصر.

(١٣) قام الأفغاني بمحاولة البرهنة على الطابع التقدمي للاسلام في كراس «الرد على الدهريين» (٨٦).

(١٤) بهذا المعنى، كان دور الاسلام، بالنسبة له، دورا ثمينا. وكان الأفغاني على يقين من حتمية سقوط الاستعمار في نهاية الأمر، إذ

كان يشاطر عقلانيي العصور الوسطى اعتقادهم، الذائع في الشرق بما يكفي، والخاص بتطور المجتمع على مراحل، وهو الاعتقاد الذي يذهب إلى أن الأمم والدول تمر في سياق تطورها بمراحل من الميلاد والتشكل والرقي، تتلوها مراحل من الركود والانحطاط (١٦٢، ص٣١١). غير أن كامل نشاطه كان يستهدف التعجيل بحدوث ذلك السقوط.

(١٥) «لايمكن رد انحطاط المجتمع الاسلامي إلى الاسلام الصحيح، وانما إلى جهل المسلمين بماهية الايمان الصحيح»(١٦٢، ص٢١٨).

(١٦) كان لهذا الرأي أنصاره بين أتباع الأفغاني (٢٥٩، المجلد ٢، ص٣٨٨). فإن رفيق العظم (١٨٦٥ - ١٩٢٤)، تلميذ الأفغاني والكاتب العربي الكبير، قد أيد إحياء الخلافة، وهو ينظر في مشكلة تحقيق وحدة العالم الاسلامي. إلاّ أن المهمة الرئيسية كانت تتمثل عنده في توحيد المسلمين «على غرار وحدة العالم المسيحي» (٢٥٩،، المجلد ٣، ص٥٩٩ وما بعدها). وكان يتقاسم الوهم الذائع على نطاق واسع عن اتحاد أوروبا المسيحية في مواجهة الشرق الاسلامي.

(١٧) «للمسلمين قائد حقيقي، هو شريعتهم المقدسة، التي وهبها الله لهم، والتي لاتميز بين الأمم» (١٦٢، ص٤٢٢). «ليس للمسلمين من أمة غير (وحدتهم) في العقيدة» (١١٧، المجلد ٢، ص٢٦٣).

(١٨) ورد في المكان نفسه انه لتعزيز وحدة العالم الاسلامي، لابد للعرب من أن يتحدوا، لأن الشعب العربي جسد «روح الجامعة الاسلامية». وهذا الرأي، كما أشارت س. حاييم بحق، لايعني بداهة ان الأفغاني كان أحد أسلاف النزعة القومية العربية، غير انه يشهد بالفعل على حدوث تغير معين في النظر إلى الاسلام.

(١٩) أوصى الأفغاني الخديوي توفيق فقال: «فلتسارعوا إلى جذب الشعب إلى ادارة البلاد عن طريق الشورى، ولتأمروا باجراء انتخابات لنواب الشعب، الذين سيكون عليهم اتخاذ القوانين وتنفيذها باسمكم وفقا لارادتنا. فهذا من شأنه تدعيم عرشكم أكثر من أي شيء آخر» (١٦٢، ص٤٦).

(٢٠) «إن قوة التمثيل الشعبي لايمكن أن تتمتع بمعنى حقيقي إلا اذا صدرت عن الشعب نفسه» (١٦٢، ص٤٧ - ٤٨). وكثيراً ما تحدث الأفغاني عن الشعب كما لو كان يتحدث عن مجموع بشري واحد أو عن طائفة دينية تقف في مواجهة الأجانب، حيث لافرق بين فلاح واقطاعي أو بين خادم وخليفة. وقد طور تلامذة الأفغاني وجهة نظره هذه - أنظر مقال رشيد رضا «تربية المجتمع» (٢٥٩، المجلد ٨، ص ٨١١ - ٨١٩). إلاّ أنه يتحدث كثيراً عن الشعب كما لو كان يتحدث عن جماعة من الناس الذين يقفون في وجه الحكام المستبدين، وفي وجه «أقوياء هذا العالم» عموما (أنظر: ١٦٣، ص٧٢).

(٢١) في استرجاعه لذكريات الموقف المزعج والرهيب الذي كان سائداً في ذلك الوقت، كتب فرح انطون في مقدمته لكتاب دوماس - الأب «الثورة الفرنسية» الذي ترجمه إلى اللغة العربية فقال: «كنت أقرأ كتاب دوماس ليلا، حتى الساعة الثالثة أو الرابعة صباحا. وفي كل مرة، بعد فراغي من القراءة، كنت أذهب إلى الحديقة. وكان في الحديقة حفرة، كنت أحفظ فيها صندوقا من الكتب والأوراق. كنت أخشى حدوث تفتيش مفاجيء من جانب عملاء الحكومة. وكانت التفتيشات في كل مكان. وبعد أن أضع الكتاب وأطمر الصندوق في باطن الأرض، كنت أعود إلى الفراش وأنعم بالنوم» (نقلا عن ٢٥٥، العدد١، ١٩٤٧، ص٢٠).

(٢٢) أشار سليمان البستاني، الكاتب الاجتماعي والمترجم السوري ورجل الدولة في الدولة العثمانية، أشار في مقال «الدستور والهجرة» إلى أن التجار خلال السنوات العشرين الأخيرة من القرن التاسع عشر لم يفعلوا غير انفاق النقود التي في حوزتهم، ورحل عديدون منهم إلى بلدان أخرى، حيث تمكنوا من العثور على مكان لاستثمار أموالهم.. وقد خرج خلال تلك الفترة من بيروت وحلب وحدهما ٧ مليون ليرة تركية (٦٤، ص٥٠ - ٥١).

(٢٣) لقيت أفكار البرلمانية في أوائل القرن العشرين انتشارا واسعا إلى درجة ان الملكيين الحقيقيين أخذوا يستخدمون فكرة الملكية البرلمانية.

(٢٤) عادة ما كان الفقهاء المسلمون في العصور الوسطى يعترفون بضرورة الانتماء لقريش، التي كان ينتمي اليها نبي الاسلام، كشرط لترشيح الخلفاء لمنصب الخلافة (أنظر: ١٨٠).

(٢٥) نادراً ما يشرح أنصار فكرة الخلافة العربية الأسباب التي تجعلهم يستبعدون مصر من بين البلاد العربية الأصلية. ويرى ن. عازوري أن مصر جزء من الخلافة، لكنها لاتدخل في الامبراطورية العربية، التي تعتبر نواة لها. (مع أن عضو الأسرة الخديوية يمكن مع ذلك أن يكون خليفة). وكان ثمة اعتقاد بأن المصريين ليسوا عربا حقيقيين وبأن بين بلدان آسيا العربية ومصر حدوداً طبيعية وبأنه لم يتسن سلفا في أي وقت لأي خليفة أن يحكم مصر والأراضي العربية في آسيا خلال فترة زمنية طويلة (١٨١، ص٢٤٥-٢٤٧).

(٢٦) يستفاد من تأكيد ابن الكواكبي أن والده قد ولد في سنة ١٨٥٤، غير أنه أضاف إلى عمره سنوات، حتى يتمكن من المشاركة

في الانتخابات (الظاهر ان المقصود هو انتخابات البرلمان في سنة ١٨٧٦).
أنظر عنه لمزيد من التفصيلات: ٤٥، ١١٢.

(٢٧) يرد حديث تفصيلي في «أم القرى» عن انشاء جمعية بالاسم نفسه، هدفها الرئيسي - نشر التنوير (١٥٥، ص١٧٨ - ١٨٣).

(٢٨) الكواكبي على استعداد «لخضوع (الخلافة) الطوعي لحكومات عادلة، حتى ولو كانت هذه الحكومات غير مسلمة». غير انه لايقبل الخضوع المطلق، ولو لحكومة كحكومة عمر بن الخطاب، التي كانت آنذاك تعتبر حكومة مثالية في نظر كافة الزعماء المسلمين (٢٥٩، المجلد ٥، ص٩٠٦).

(٢٩) كانت غالبية المشتركين في المؤتمر من السوريين، وكان نصفهم من المسيحيين. ولا شك أن هذا الظرف كان له أثره على نشاط المؤتمر، الذي سيطرت عليه روح «النزعة الأوروبية»

(٣٠) لايزال تحديد مفهوم «الأمة» حتى الآن محل نقاش مفعم بالحيوية (أنظر المواد التي نشرت حول هذه المسألة في مجلة «فوبروسي استوري» (١٩٦٦ - ١٩٦٧). وأنا أتبنى الرأي الذي يذهب إلى أن تشخيص الأمة المذكور أعلاه يجب أن يشكل على أي حال جزءا مكونا لأي تحديد أكثر كمالا.

(٣١) في سنة ١٩١٥، بعث حسين شريف مكة إلى سوريا ابنه فيصل، حتى يتعرف على ميول القوميين في سوريا. وقد أيقن فيصل أن هؤلاء القوميين على استعداد للثورة على النير التركي. وفي هذا السياق، لا يكمن هدف الثورة في استبدال سيطرة بسيطرة أخرى، بل في انشاء حكومة عربية تستعيد مجد العرب (أنظر: ١٥٠، ص٦١).

(٣٢) المؤلفات الموثقة والأساسية أكثر من غيرها في تاريخ مصر خلال السبعينيات والثمانينيات: ٤٧،٦٨، ٦١، ٢٢٨، ١١٣. وقد استفدنا في هذا القسم من الكتاب على نحو واسع من مؤلف و. بلنت «التاريخ السري لاحتلال مصر». فكاتبه، وهو شاهد عيان لأحداث ١٨٨١ - ١٨٨٢ وشريك فيها، كان متصلاً بالمجموعة القيادية للحركة القومية وبكثير من المشتركين فيها، وكذلك بالأوساط الديبلوماسية الأوروبية.

(٣٣) كتبت «التايمز» بتاريخ ٢٥ ديسمبر ١٨٧٨ فقالت إن رواتب الموظفين - الأوروبيين «تقدر بالآف الجنيهات، في حين ان موظفي الحكومة المحليين لايمكنهم الحصول لقاء خدماتهم الجليلة إلاّ على بضعة جنيهات في الشهر» (٦٨، ص٤٨). وكان الأوروبيون، المتمتعون بنظام الامتيازات، لا يدفعون ضرائب أو رسوماً حكومية.

(٣٤) تأسس مجلس الأعيان كجهاز استشاري على يد محمد علي في سنة ١٨٢٩. وبعد أن بعثه الخديوي اسماعيل في سنة ١٨٦٦ إلى الوجود، كان نادرا ما يجتمع، ولم يلعب أي دور في الحياة السياسية للبلاد، مع أن من المرجح أن عين وجود مثل هذا المجلس كان بوسعه أن يعطي دفعة معينة للوعي القومي المصري، بصفته رمزاً لاستقلال مصر عن اسطنبول.

(٣٥) ومع ذلك، ففي سنة ١٨٧٩، بعد خلع الخديوي اسماعيل، نجد أن خليفته توفيق، الذي كان أداة طيعة في أيدي الانجليز، قد امتنع عن التوقيع على مشروع الدستور وأقال الحكومة القومية.

(٣٦) كان لابد للبرلمان من أن يمثل مصالح كافة سكان البلاد. وقد كتب عبد الله النديم، خطيب الثورة، في سبتمبر ١٨٨١، مفسراً مبدأ الحكم البرلماني، فقال: «إن البرلمان يجب أن يتشكل من ممثلي كافة الفئات - من المثقفين والمتعلمين والأتراك والميسورين والعلماء والكادحين والأرستقراطيين» (١٢٧، ص٢٠٨ - ٢٠٩).

(٣٧) كان سامي البارودي أول شاعر في مصر يعبر عن الحالة الذهنية الجديدة، كما كتب عن مشكلات الكمال الأخلاقي وعن النهضة الصناعية للبلاد وعن نمو الوعي القومي وتنبه السخط الشعبي وعن تطلع الشعب إلى الحرية والعدالة والمساواة وشكل الحكم الدستوري. وقد اعتبر هذا الشكل مهماً بصورة خاصة، مؤكداً أن نظام الحكم الاستشاري (البرلماني)، هو أنبل سبيل، يتعين على أي قائد اتباعه (نقلا عن: ١١٠، الجزء ١، ص١٨١).

(٣٨) قال عرابي في سنة ١٩٠٣، وهو يروي لبلنت سيرة حياته: «إن تنازل إسماعيل عن العرش قد نزع عنا عبئاً كبيرا... ولكن لو كنا نحن الذين فعلنا ذلك (أي الذين أطاحوا بالخديوي)، لتخلصنا من أسرة محمد علي كلها... ولتسنى لنا اعلان الجمهورية» (١٨٦ ص٤٨٣).

(٣٩) الخطيب البارز عبد الله النديم، أحد أنشط المشتركين في الحركة، «كان يكرر القصة التي تقول إن منقذ الكنانة لن يكون غير شخص من نسل الحسن، حفيد النبي، وهذا ما ينطبق على حالة عرابي. ومن ناحية أخرى، كان يقول لهم إن أحمد عرابي يرتبط بأسرة محمد علي من حيث الأصل، وانه، بهذا الشكل، ينتمي إلى أصل نبيل، ناشئ عن مصاهرة أسرة عباس، أول أبناء محمد علي» (نقلا عن ٤٧، ص١٢٤). وكان الاحترام التقليدي لقدم ونبل الأصل سمة مميزة للمصريين دوما.

(٤٠) كان شعور العزة القومية لدى المصريين يتعرض لانتقاص غير قليل أيضا من جراء الغطرسة البريطانية، التي سخر منها برنارد

شو سخرية شديدة. يقول أحدأبطال رواياته: «... أهم شيء هو زعامتنا. ونحن الانجليز يجب أن نقدم كل ابداعنا.... للأمم الأخرى، الأقل موهبة في هذا الصدد، حتى لا تتوصل، عن طريق التطور التدريجي - في ظروف الحرية الكاملة - إلى مستوانا وحتى لا تتمكن من حكم نفسها بنفسها...» (٨٣ ،ص ٦٣٨). ومن حيث الجوهر، فقد كان التفسير الرسمي للسياسة الاستعمارية لبريطانيا العظمى مماثلا لهذا القول.

(٤١) خاصة بعد قضية دنشواي، التي نشأت عن أحداث ١٣ يونيو ١٩٠٦، عندما أتهم فلاحو قرية دنشواي - التي كان ضباط انجليز يمارسون هواية الصيد في ناحيتها - اتهاما باطلا بقتل أحد الانجليز. وقد استثارت هذه القضية سخط كل البلاد وكان لها صدى عالمياً، غير مؤات للغاية بالنسبة للحكومة الإنجليزية.

(٤٢) يقول الكاتب المصري محمد حسين هيكل في مذكراته إن الأمور كانت تنحصر في بداية القرن في إدانة سيطرة الانجليز المطلقة في مصر، وكانت الخلافات في وجهات النظر متعلقة بكيفية الخلاص منها (١٧٢، ص١٩).

(٤٣) يستفاد من كلام كرومر نفسه، الذي أيد نشاط محمد عبده،أنه «اعترف بضرورة المساعدة الأوروبية في تنفيذ الاصلاحات» (١٩١، المجلد٢، ص١٧٩ - ١٨١). وقد سئل محمد عبده ذات مرة عن جواز طلب المساعدة من الأجانب، فأجاب بقوله «إن القرآن والسنة وأعمال أسلافنا تشهد على أن من الجائز طلب العون من الكفار وغير المؤمنين، اذا كان في ذلك خير للمسلمين ،نفع لهم» (نقلا عن: ٨٨، ص٣٢١).

(٤٤) في حديثه عن «آمال ومتطلبات المصريين المتعلمين»، يورد كلينجين مقتطفا من كتاب كتبه أحدهم: «إننى عميق الايمان بالمستقبل، انني لا أكاد أصدق أن تتمكن أمة عظيمة... من التنصل باستمرار من عهودها (وعدت انجلترا غير مرة بالجلاء عن مصر) وأن تتمكن بذريعة مناسبة من استعباد أمة أخذت على عاتقها مسئولية أدبية في تربيتها وايقاظ حس الواجب فيها» (٤٨ ص٢٤٨).

(٤٥) في مقال نشر في «الوقائع المصرية» بتاريخ ٤ ابريل ١٨٨١، أدان محمد عبده أنصار عرابي، الذين كانوا يريدون تحويل المصريين فورا إلى «إناس مفكرين». وأكد محمد عبده ضرورة تعليم الناس، حتى «يتم التوصل إلى ما ننشده إلى حد ما عبر سنوات عديدة» (٢٥٩، المجلد ٩، ص٥٩٣ - ٥٩٤).

(٤٦) من المقالات الدالة على موقف هذا الحزب من الانجليز، على سبيل المثال، المقال الذي نشر فى صحيفة «المؤيد» في سنة ١٩١٢، والذي يرد فيه تأكيد على استحالة التوصل إلى جلاء الانجليز عن مصر عن طريق الأعمال الجماهيرية، لأن البلاد خاضعة لانجلترا من الناحية الاقتصادية. ولا بد من تعزيز الاقتصاد ومن نشر التنوير و«آنذاك سيجيء التحرر السياسي من تلقاء نفسه» (٢٤٦، المجلد ١، العدد ٤، ص٦٥١).

(٤٧) لا يعتبر لطفي السيد نزعة الجامعة الاسلامية مذهباً ايجابياً إلاّ بمعنى أن الشعوب يجب أن تتحد على أساس التعاون المتبادل من أجل احراز التقدم (١٢٩، الجزء ١، ص٣١٦، ٣١٧).

(٤٨) اليك وجهة نظر عبد الله النديم: «إن عز الاستقلال بالوطنية خير من الإذلال بجامعة الدين» (نقلا عن: ١٠٠، الجزء ١، ص٢٠٥).

(٤٩) كان المسيحيون - الأقباط يشكلون جزءا صغيرا من حيث العدد بالنسبة للسكان الأصليين، وإن كان جزءاً مؤثراً، فكثيراً ما كانوا يشغلون المناصب المهمة في ادارة البلاد. وقد أدى هذا الموقف إلى حد معين وكذلك التمايزات الدينية إلى ايجاد قطيعة بينهم وبين المسلمين، وجر الأقباط إلى العمل لتأييد المحتلين الانجليز.

(٥٠) كان مصطفى كامل يتحدث بحدة ضد «الدخلاء» الذين كان يقصد بهم غير المصريين المؤيدين للمحتلين. وكان يندرج فى عداد هذه الفئة المهاجرون السوريون أساساً، الذين كانوا يعتمدون اعتماداً أعمى علي رسالة الانجليز التمدينية في مصر (١٥٨، الجزء ٦، ص٢٨ - ٣٠).

(٥١) كانت حياة الفلاح قبل ذلك الحين خارج مجال رؤية ايديولوجيي الحركة القومية. وكانت الصحافة والأدب الفني سواء بسواء يتجاهلان الفلاحين، الذين كانوا يشكلون غالبية سكان البلاد. ويمكن العثور على مجرد بعض الأقوال المتعاطفة مع الفلاح البائس عند النديم ومراش والكواكبي. أما في سنة ١٩٠٥، فقد صدرت في مصر روايتان لمحمود خيرت - «القروية» و«القروي» - يفضل فيهما الكاتب الريفي على الحضري، المتنكر للطبيعة. ومع ذلك، فهاتان الروايتان تفتقران إلى أي احتجاج اجتماعي. وفي سنة ١٩٠٨ فقط، نشرت قصيدة مصطفى صادق الرافعي، الذي كان يؤكد أن عمل الفلاح هو أساس الرفاهية العامة. أما في سنة ١٩١٢ فقد صدرت رواية «زينب» المعروفة لمحمد حسين هيكل، المفعمة بالتعاطف العميق مع

(٥٢) الفلاحين، والتي تتضمن احتجاجا على وضعهم الذي يتميز بالحرمان من الحقوق.

(٥٣) في سنة ١٩١٣ نجد أن محمد فريد قد «توجه إلى المسلمين بنداء»، أكد فيه على خدمات الأتراك في قضية الدفاع عن المسلمين، ودعا المسلمين إلى تأييد تركيا بكافة السبل» (٢٤٦، المجلد٢، العدد ٢ص١٢٤).

(٥٤) صدر كتاب بنتام «أصول الشرائع» باللغة العربية في ترجمة أعدها أحمد فتحي زغلول (١٨٦٣ - ١٩١٤) في أواخر القرن الماضي(١٨٩٢).

أشارت «المنار» في سنة ١٨٩٨ إلى أن صراع الآراء في مصر يدور أساسا حول مسائل الوطنية والحرية والسياسة (٢٥٩، المجلد ١ ،ص٦٦٣).

# الفصل الخامس

# الفكر الفلسفي والسوسيولوچي في مصر وسوريا في فترة «استيقاظ آسيا» (١)

## الانسان والمجتمع

أشرنا فيما سبق إلى أن الانتلجنتسيا المتقدمة في مصر وسوريا لم تحدد مهام الحركة المعادية للاقطاع والنزعة القومية البورجوازية والديمقراطية في جوانبها السياسية فقط. فقد بحثت عن اجابة على مسألة ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع المثالي والسبل المؤدية إليه. ويتميز تطور الفكر السوسيولوچي والفلسفي وكذلك السياسي في هذين البلدين بمحاولات لتجاوز اطار عقيدة العصور الوسطى. ثم إن النضال ضد التخلف الاقطاعي ومن أجل التقدم البورجوازي، النضال بين «القديم» و«الجديد»، قد ولد ميلا إلى الجمع بين السوسيولوچيا والفلسفة الأوروبية الغربية ونمط التفكير التقليدي، وبين منجزات الثقافة العربية والثقافة الأوروبية.

ويبدو أن الايديولوچيين العرب كانوا ينظرون إلى الحياة الاجتماعية بشكل جد ضيق وسطحي. ضيق، لأنهم لم يروا فيها غير السياسة أساسا، وسطحي، لأنهم لم يلحظوا فيها الأمر الأساسي، الذي يستحيل دونه أي رقي اجتماعي، أي الاقتصاد، بمعنى جملة الأشكال والعلاقات الاقتصادية.

بل إن الفكر الفلسفي والاجتماعي في سوريا ومصر حتى في بداية القرن العشرين كان يتميز اجمالا بالخمول النسبي وغياب الاستقلالية، اذا ما تركنا جانبا، طبعا، صياغة أسس الاصلاح الاسلامي في مصر وتناولنا المسألة بالمقاييس الأوروبية. إلاّ أنه رغم خموله بالمقاييس الأوروبية، فقد عبر عن نفسه في الأطر المحلية بقدر من الحيوية أدى إلى ارساء الأساس في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لتشكل أهم الاتجاهات في حياة العرب الايديولوچية.

كتب قاسم أمين، يشخص الحيوية التي ظهرت عند مفترق القرنين في المجتمع المصري، فقال: «ابتدأ المصريون في هذه السنين الأخيرة يشعرون بسوء حالتهم الاجتماعية... وأحسوا بضرورة العمل على تحسينها.. وصلت اليهم أخبار الغربيين واختلطوا بهم وعاشروا الكثير منهم، وعرفوا مبلغ تقدمهم، رأوا أنهم متمتعون بطيب العيش واتساع السلطة ونفوذ الكلمة وغير ذلك من المزايا التى وجدوا أنفسهم محرومين منها، والتي لاقيمة للحياة بدونها، انبعث فيهم الشوق إلى مجاراتهم والرغبة فى الحصول على تلك النعم، وقام بيننا المرشدون وتزاحموا على بث الأفكار التي اعتقدوا أنها تهدي الأمة إلى طريق النجاح. هذا يدعو إلى العمل والنشاط وذاك إلى إئتلاف القلوب والاتحاد ونبذ أسباب الشقاق، وآخر إلى حب الوطن والتفاني في خدمته،

وغيره إلى التمسك بأحكام الدين وهلم جراً» [٢].[٩٠، ص ص ٢١٢ - ٢١٤].

ووجدت التغيرات الجارية في المجتمع المصري والسوري انعكاسا لها في مؤلفات فطاحل الكتاب الاجتماعيين العرب - محمد عبده وقاسم أمين والكواكبي وفرح أنطون وشبلي شميل والريحاني. ولم يكن هؤلاء فلاسفة بالمعنى الضيق للكلمة ولا سوسيولوچيين، إلا أنهم طرحوا بشكل حاد المسائل الفعلية لحياة العرب الاجتماعية والسياسية مؤملين حلها من أجل احراز التقدم، الأمر الذي كانت له أهمية تربوية كبيرة بالنسبة للمجتمع العربي.

وحتى في أوائل القرن العشرين، كانت المصادر النظرية للفكر الفلسفي والسوسيولوچي في مصر وسوريا تتمثل في منجزات الفلسفة والسوسيولوچيا الأوروبية الغربية والاتجاهات العقلانية في الفكر العربي الوسيط والقرآن. وآنذاك، كانت الأفكار الاجتماعية - السياسية التنويرية موجهة اجمالا بالنسبة لكل الزعماء العرب التقدميين في أوائل القرن العشرين، مع أنه منذ الربع الأخير للقرن الماضي أخذت تتمتع بالغلبة تدريجيا، بالنسبة للغالبية، فكرة التحرر القومي التي لا تفترض التناول التنويري وحده للمشكلة. ومن الواضح انه ينبغي البحث عن سبب هذه الظاهرة في أن البلدان العربية لم تتغير من النواحي الاقتصادية والاجتماعية اجمالا إلاً ببطء شديد وبدرجة غير ملحوظة. ولم يكن بامكان ذلك إلا أن يكون له تأثير معوق بالنسبة لتطور الفكر الاجتماعي في مظاهره الرئيسية[٣].

وكان للمفكرين المصريين والسوريين بوجه عام موقفاً واحداً من المشكلات الاجتماعية، تبرره مفاهيم فلسفية أو فلسفية - لاهوتية، وأساسها الاعتراف بالدور الهائل للعقل الانساني ونظرية التطور. إن مفهوم التطور في فلسفة هـ. سبنسر الرجعية من حيث الجوهر قد اجتذب الكثيرين بوصفه أداة في الصراع مع التجهيلية الدينية والركود، كما اجتذبت النظرية التطورية الداروينية كذلك انتباه الأوساط التقدمية. فكثيرا ما لجأت مباشرة إلى القواعد والمؤسسات الحقوقية والسياسية العلمانية، في سعيها إلى العدالة السياسية والحقوقية وإلى حد ما، الاجتماعية وإلى تحويل المجتمع الشرقي التقليدي. وخاضت هذه الأوساط كلها نضالا من أجل تحرير العقل من قيود الدين (وكذلك فعل المصلحون الاسلاميون بطريقتهم)، معتبرة المعارف نفسها أساساً لتطور المدنية والحرية السياسية والانسجام الاجتماعي. ولم يغير من الأمر اعتقاد الغالبية بأن العقل وحده غير قادر على اسعاد الانسان، فقد اعترفوا للدين بدوره في صون المبادئ الأخلاقية، وتقاسموا كلهم الرأي القائل بامكانية تحويل الحياة الاجتماعية من خلال نشر التعليم وتهذيب الأخلاق والسمو بالشخصية الانسانية وآمنوا - ولم يكن بوسعهم ألاً يؤمنوا - بأن من شأن انعدام الايمان القضاء عليهم وحرمانهم من أية عزيمة في النضال.

كتب ف. ا. لينين، في معرض تشخيصه للايديولوچية البورجوازية في فترة تكونها وتشكلها، عندما تعكس النزوع إلى حل مهمات الرقي التاريخي، فقال إن ايديولوچيي البورجوازية «كانوا يؤمنون عن اخلاص تام بالهناء الشامل وكانوا يتمنونه مخلصين ولم يروا عن اخلاص (وإلى حد ما لم يكن بوسعهم بعد أن يروا) التناقضات الكامنة في ذلك النظام الذي نما من النظام الحلسي»[٢١، ص ٥٢٠].

ويصدق هذا التشخيص بالكامل على المجتمع العربي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فقد توصل المفكرون العرب التقدميون إلى استنتاج أنه ليست النظم السياسية وحدها أو التشريع وحده، وإنما الحالة الاجتماعية في العالم أيضا، بعيدة عن المثل الأعلى، وتتعارض مع مفهوم النظام الاجتماعي العادل والعقلاني. بل إنها تتعارض مع نواميس الطبيعة. ومن هنا توصلوا إلى نتيجة لا مفر منها وهي أن المجتمع بحاجة إلى تغييرات. وهكذا، فان فكرة تحرير الفرد تطورت عندهم إلى فكرة تحرير المجتمع. وكان

حلمهم بالانسان الحر حلما في الوقت نفسه بالمجتمع الحر الذي لا يعرف التفاوت والشر والعنف.

وفي النضال ضد الاستبداد السياسي والتجهيلية الدينية أسس فكر العرب المتقدم أبنية نظرية، مفعمة بروح النزعة الانسانية وبالنزوع إلى تحديد السبل التي تقود الانسان إلى السعادة على الأرض. ووقف الايديولوچيون العرب ضد اهانة الفرد ومع قيمته المستقلة.

واذا ما تأملنا في المثل الأعلى للانسان الذي كانوا يتصورونه، فمن السهل أن تتكشف فيه ملامح بورجوازي تلك الفترة، التي لم تكن البورجوازية سائدة فيها بعد، ولكنها صارت فيها قوية بما يكفي للتعبير عن امتعاضها من وضعها المجرد من الحقوق المتساوية والتي كانت مضطرة بسبب وضعها المضطهد إلى تمثيل مصالح كل المضطهدين. فالانسان، في رأي الايديولوچيين العرب، يجب أن يكون سعيداً وأن يهتم بالمنفعة العامة لكافة لناس. وقد قدموا«تفسيرا مثاليا لظواهر الحياة الاجتماعية وجعلوا تطور المجتمع متوقفا على تطور الأخلاق والأفكار» وعلى نشاط أفراد معينين، إلاً أن ما يتميز بأهمية بالغة هو أنهم استخلصوا قوانين حياة المجتمع والدولة من العقل والتجربة، وليس من اللاهوت. وكانوا يؤمنون بأن الناس أنفسهم يصنعون التاريخ، وبالنسبة للمجتمع العربي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، الذي كان لا يزال خاضعا للعقيدة الدينية الجامدة، كان ذلك ظاهرة تقدمية بلا شك.

إن ضعف البورجوازية العربية البالغ، وخصائص تطورها، وبالطبع، المناخ السياسي العام للعصر، عندما أصبح حل المشكلات السياسية مهمة رئيسية مباشرة، إن هذا كله يفسر السبب في أن الايديولوچيين العرب لم يصوغوا مثلا أعلى ايجابياً للنظام الاجتماعي السياسي. فهم، كقاعدة، قد اقتصروا على تأكيد ضرورة اشتراك الناس النشيط في تطوير الاقتصاد، وفي تأمين الرقي الشامل. ولم يغير انتصار الثورة البورجوازية في تركيا من الوضع. غير أن قليلين جدا تنبهوا إلى قصور التحولات السياسية الادارية وحدها، من النمط الذي أعلنته جماعة تركيا الفتاة. وكان أحدهم شبلي شميل، الذي كتب بعد أحداث ١٩٠٨ مباشرة فقال: «إن ثورتنا لاتزال إلى الآن انقلابا عسكريا: فقد اقتصر الأمر على تغيير شكل الحكم، في حين أن كل ما عفى عليه الزمن عندنا ما زال على حاله في العلم وفي الصناعة وفي التجارة.»[نقلاً عن: ١٠٧، ص ص ١١٨ - ١١٩]. إلا أن المواد الأدبية العديدة لتلك الفترة تفتقر لدرجة بعيدة إلى آراء كهذه. ففي نقدهم للعيوب الاجتماعية، كان الايديولوچيون العرب أقوى بكثير مما في طرح تصور ايجابي لاعادة بناء المجتمع. وحتى بعد ثورة تركيا الفتاة، لم تطرح المنظمات القومية العربية مطالب تطوير الاقتصاد، ناهيك عن اصلاحات اجتماعية جذرية. ومن حيث جوهر الأمر، لم تثبت ضرورة اقامة مشروعات صناعية، «انشاء شركات صناعية وزراعية وتجارية»، إلاً في برنامج جمعية الاخاء العربي- العثماني.

إن كل ما كان ينظم نمط الحياة على هذا النحو أو ذاك كان عرضة لتأثير الأفكار الجديدة بدرجة أو بأخرى. وقد وجه المثقفون جهودهم إلى حل مسائل اجتماعية معينة وإلى نشر التعليم وتحفيز الاهتمام بالنشاط الاقتصادي والاجتماعي وإلى مسائل اصلاح الاسلام. وتنبغي ملاحظة أنه في معالجة المشكلات الاجتماعية، تجلت بشكل خاص نسبية مفهوم التقدمية لدى الايديولوچيين البورجوازيين العرب. فاذا كانت الخلافات بينهم معدومة فيما يتعلق بالمسألة الجذرية الخاصة بالضرورة الأساسية لإجراء تحولات من أجل التقدم الاجتماعي، فإن الخلاف في الآراء كان في بعض الأحيان كبيراً جداً فيما يتعلق بمعالجة كل مسألة اجتماعية على حدة. ويعود ذلك إلى تأثير الروابط الاجتماعية وإلى التربية والتقاليد، والخ. وكان بعض القادة التقدميين يعبرون في بعض الأحيان عن آراء محافظة للغاية، وخاصة عندما كان الحديث يدور عن تحرير المرأة، الذي قوي الاهتمام به بشكل غير عادي مع ظهور كتابي قاسم أمين في القاهرة، «تحرير المرأة» (١٨٩٩) و«المرأة الجديدة» (١٩٠٠)، اللذين يكفي عنواناهما للدلالة عليهما.

وقد ظلت مسألة التسامح الديني والمصالحة القومية بين الفرق والطوائف الدينية العديدة جوهرية جداً بالنسبة إلى العالم العربي مثلما كانت من قبل. وكان المفكرون العرب المتقدمون يرون في تعزيز الوحدة القومية امكانية لتوحيد قوى الشعب من أجل حل المشكلات السياسية والاجتماعية. وكان هذا يبدو لهم في بعض الأحيان «أهم موضوع، ينبغي التحدث فيه»، «لأن التسامح طريق السعادة واليمن»[ ٢٦٠، المجلد٢، ص ٤٥٥]. وكان محمد عبده ومصطفى كامل ولطفي السيد يسعون إلى توحيد قوى الأقباط والمسلمين. أما الريحاني، فقد كان أول سوري يتقيد بفكرة التسامح الديني تقيداً ثابتاً، متمنياً أن يحيا الانسان «وليس على جبينه علامة انتمائه الطائفي»[ ١٢٠، الجزء ١، ص ٢١٦].

ومع أن الدهرية كانت لاتزال تشق طريقها ببطء في المجتمع العربي، بل وفي أوساطه المسيحية المتنورة، التي كانت، لأسباب معروفة، أكثر استعداداً من المسلمين للتأثر بنجاحات المذاهب المادية في الغرب، فقد وجدت المعاداة المناضلة للاكليريكية معبرين عنها في الايديولوچيين العرب البارزين، الريحاني وفرح انطون وشبلي شميل والكواكبي المسلم. لقد شهروا بتحكم رجال الدين الاستبدادي في حياة المؤمن وتجهيلية الكهنة وميلهم إلى« التفرقة بين الشعوب». وطالبوا بفصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية من أجل احراز التقدم وما إلى ذلك.

وكانت مشكلات الكمال الأخلاقي للفرد في بؤرة الاهتمام بوصفها أسس التحويلات الاجتماعية، بالاضافة إلى أن مواقف الغالبية كانت لاتزال أخلاقية دينية.

وقد لقيت الموضوعة القائلة بأن «ترقية المجتمع تكمن في ترقية الأخلاق» أوسع اعتراف. ومن هنا الاهتمام بمسائل التربية والتنوير. وكتب قاسم أمين «إن كل حالة اجتماعية لايمكن تغييرها إلاً (!) إذا وجهت التربية نحو التغيير المطلوب» لأن «كل تغيير في الأمم إنما يكون نتيجة لمجموع فضائل وصفات وأخلاق وعادات لا تتولد في النفوس ولا تتمكن منها إلاً بالتربية» [ ٩٠، ص ص ٢١٤ - ٢١٥]. ويمكن التأكيد عن حق على أن الاتجاه الرئيسي في الأدب العربي في الفترة التي ندرسها كان أخلاقيا- نقديا، أما في الأدب الاجتماعي، فقد شغل التعليم والأخلاق مكانة بارزة. وكان المثقفون السوريون والمصريون في تلك السنوات مفعمين بالرغبة في التعليم والتثقف. وكانت الجرائد والمجلات مفعمة بهذا، وكانت الحياة تتطلبه.

إن الايديولوچيين البورجوازيين، شأنهم في ذلك شأن كتاب العصور الوسطى، كانوا يحصرون العلاقات الموضوعية بين الناس في العلاقات الأخلاقية، فهؤلاء وأولئك يردون الأخلاق إلى مجموعة القواعد التي تقررها في نهاية الأمر تعاليم الدين. إلاً أن ما يغير الأمر نوعياً عند الايديولوچيين البورجوازيين هو الأخلاق البورجوازية. فقد أكدوا أن الانسان المتمتع بالارادة الحرة وبحرية اختيار عمله هو الذي يعتبر محرك التقدم. وبهذا المعنى فسرت فكرة الاسلام عن المصير والتقدير. وكان الايديولوچيون العرب يدركون أن العمل والنشاط العملي مصدر الثروة الاجتماعية والازدهار. فالانسان يستطيع، ويجب عليه، التأثير بشكل واع ونشيط على الطبيعة وتغيير نمط الأشياء البالي. وأخذت تعلو بشكل متزايد الثبات أصوات تدعو إلى تطوير الاقتصاد والمبادرة الخاصة: فالخمول واللامبالاة غريبان على البورجوازية الناشئة التي تعترف للانسان بدور حاسم في التطور الاجتماعي. وبوجه خاص، كانت منجزات الدول الأوروبية الغربية في المجالات الاقتصادية وغيرها تنسب إلى النجاحات الباهرة للتنوير والنشاط العملي. ومنذ أواخر القرن الماضي أخذت تظهر ترجمات عربية لمؤلفات تدرس مشكلات التطور الاجتماعي والاقتصاد السياسي[٤]. ونشرت على صفحات المجلات والصحف مقالات دلل فيها الكتاب على أن الانسان يتمتع بارادة خاصة وبحق اختيار عمله، وعلى أن المنفعة الفردية والعامة تتحقق عن طريق العمل، وعلى أنه ينبغي السعي إلى تطوير البلاد من كافة النواحي[٢٥٨،

١٨٨٨/١/١ ؛ ٢٥٩، المجلد٣، ص ص ٢٦٩ - ٢٧٦ ؛ ٢٦٠، المجلد٢، ص ص ٢٣١ - ٢٣٢]. وقد ترك أثراً عميقا في نفوس المثقفين كتاب ا. ديمولان «سر تقدم الانكليز السكسونيين» الذي يتخذ من انجلترا نموذجا للتطور الاجتماعي - الاقتصادي والذي يورد مبدأ الاعتماد على النفس بوصفه مبدأ أساسياً. وقد أكد مترجمه أحمد فتحي زغلول (١٨٦٣ - ١٩١٤) في تقديمه للترجمة أن اللامبالاة وعدم الثقة في النفس والاعتماد على مساعدة الغير تهدد المجتمع بكارثة: «إننا متأخرون عن أمم الغرب واننا أمامها ضعاف لانستطع مغالبتها ولا يسعنا أن نفوز ببغيتنا مادمنا ومادامت على هذه الحال... نحن ضعاف في كل شيء تقوم به حياة الأمم. ضعاف في الزراعة.. والصناعة.. والتجارة.. والعلم.. والعزيمة..حتى أصبحنا نرجو كل شيء من الحكومة»[٢٣٧، ص ٢٢٢]. أما محمد كرد علي (١٨٧٦ - ١٩٥٣)، الكاتب الاجتماعي والعالم ورجل الدولة وأول رئيس للمجمع العلمي في دمشق، فقد أكد، بمناسبة صدور الترجمة العربية للكتاب، على أهمية الفكرة الأخيرة، وبين أن التنوير وحده غير كاف لاحراز التقدم ما لم يكن انتشاره مصحوبا بنشاط عملي كبير. ونوه في أثر ديمولان بأن منجزات الانجلوسكسون في كافة مجالات الحياة تعود إلى اعتمادهم دائما على أنفسهم، وربط تخلف بلدان الشرق بخمول سكانها وبالاعتماد على مساعدة الغير[٢٥٩، المجلد ٤، ص ٦٠٣]. وقد لقي هذا الرأي انتشارا متزايدا. ولا عجب عندئذ أن الطبقات المتوسطة، التي كان يقصد بها أساسا التجمعات البورجوازية للمجتمع العربي، كان يشار اليها بشكل متزايد الوضوح بوصفها القوة الفعلية للمجتمع التي تكفل الحركة إلى الأمام. وكان هذا جديدا بالنسبة للبلدان الاسلامية حيث كان الاعتبار الأسمى للنبالة وحيث كانت الارستقراطية ملح الأرض.

ويسترعي الانتباه كتاب محمد عمر، الموظف بمصلحة البريد، الذي نشر في القاهرة سنة ١٩٠٢ تحت عنوان «حاضر المصريين أو سر تأخرهم» والذي يحاكي كتاب ديمولان. ولعله المؤلف الوحيد من تلك الفترة الذي يعكس وجهة نظر المصريين في الهيكل الاجتماعي للمجتمع المصري.

يميز الكاتب بين ثلاث طبقات في مصر: الفئة العليا من المجتمع المصري، التي يدخل في عدادها الأفراد الذين يحصلون على دخل من العقارات، وكبار الموظفين، وورثة العائلات الثرية ؛ والطبقات المتوسطة التي تتألف من الأفراد المشتغلين بالتجارة والزراعة والصناعيين والعلماء والكتاب وموظفي الدولة ؛ والفقراء، الذين يشكلون «غالبية الشعب الساحقة»: صغار التجار وسكان المدن الذين يعملون في مجال الخدمات. وهو يسمي الطبقات المتوسطة - البورجوازية والانتلجنتسيا البورجوازية من حيث الجوهر - «زهرة المجتمع» و«القوة المحركة» له[١٦١، ص ٤٨].

وقد عبر عن رأي مماثل حول أهمية الطبقات المتوسطة أحد مراسلي «المنار» في دمشق. فكتب يقول: «إن ثروة كل دولة في ثروة سكانها، أما ثروة الشعب فهي في ثروة كل فرد منه على حدة»[٢٥٩، المجلد ١، ص ٢٢٥]. ثم: «إن المكانة الأولى في الهيكل الاجتماعي يجب أن تكون من نصيب الحرفي والتاجر والفلاح، إذ ان الثروة والقوة تعتمدان عليهم»[المصدر نفسه ص ٢٢٧]. وقد لقيت التقديرات المماثلة اعترافا متزايدا، خاصة بين المثقفين التقدميين، وهنا ينبغي القول إن الايديولوجيين البورجوازيين العرب الذين كانوا من الناحية الموضوعية يدافعون عن حقوق الفئات المتوسطة (حقوق الملاك، من حيث الجوهر) ويدعون إلى «تراكم معتدل»، كانوا من الناحية الذاتية يتمسكون لا بمصالح المستغلين وإنما بمصالح المستغلين (بفتح الغين)، ضد الطفيليين الأغنياء. فهم لم يعرفوا غير نوعين للدخل الناشيء عن الاستغلال: ريع الاقطاعيين العقاري وفائدة رأس المال، لا المصرفي وإنما الربوي. أما دخول أي رجل أعمال - المصرفي والتاجر والصناعي والحرفي - فقد كانت تعتبر كلها مكافأة عمل.

إن ادراك العلاقة الجديدة للقوى الطبقية في بلدان عربية، كمصر وسوريا، في ظروف القرن العشرين،

كان يجري بسرعة نسبيا. فالثورة الروسية في عام ١٩٠٥، والأحداث الثورية في الشرق، والحركة العمالية في الغرب، وانتشار الأفكار الاشتراكية قد ساعدت على تشكيل وعي ديمقراطي لدى العرب. وقد تحدث اللبناني خير الله عن اجتماعات العمال والفلاحين والحرفيين وعن خطب المثقفين والتظاهر في عيد أول مايو في بيروت[٢١١، ص ١١]. وكان قادة بارزون للنهضة مثل الكواكبي والريحاني وفرح أنطون وشبلي شميل يتعاطفون مع الانسان العامل المعذب ويدينون الاستغلال. أما بعض المتخلين عن الأوهام التي أوحى بها ايديولوجيون فرنسيون (عن اقامة نظام اجتماعي رشيد بحلول عصر الرأسمالية) فقد اعترفوا بحتمية انتقال البشرية إلى الاشتراكية. إلاّ أن التعاليم الاشتراكية، وخاصة الماركسية، لم تكن قد وجدت بعد ركيزة في العالم العربي.

فحتى ثورة أكتوبر الكبرى لم يكن الشرق من الناحية الفعلية يعرف لا ف. ا. لينين ولاحتى ك. ماركس وف. انجلز، وكانت أفكاره عن الاشتراكية العلمية ناقصة ومشوهة.

ذكرنا أن جميع الكتاب الاجتماعيين العرب قد طالبوا بالمساواة في الحقوق والواجبات إلاّ أن أحداً منهم، بل وأكثرهم راديكالية، لم يطالب بالمساواة الاجتماعية. فقد تصالحوا مع التفاوت الاجتماعي بوصفه ناموسا لوجود التجمعات البشرية. وحتى عندما كانوا يوجهون النقد اليه، كانوا يسعون فقط إلى ايجاد وسيلة لجعله أقل غرابة. ودور البروليتاريا الثوري التحويلي لم تفهمه حتى القلة من العرب ذات الفكر التقدمي الأوروبي. وكان منتشراً الرأي القائل بامكانية حث الأغنياء على الرأفة والشفقة بالمحرومين، والتنازل لهم عن جزء من ثرواتهم.

إن المستوى المحدود للتطور الاجتماعي - الاقتصادي، ولوعي الجماهير يفسر إلى حد معين السبب في أنه، حتى في أوائل القرن العشرين، لم تكن مسألة التغيير الجذري للنظام الاجتماعي قد طرحت بعد. بل إن العناصر البورجوازية كانت في تلك الظروف تنصاع بصعوبة لتأثير الأفكار الراديكالية بالذات، وبخاصة الأفكار التحررية للفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر. وكانت الايديولوجية الاشتراكية بالأخص غريبة بالنسبة للعرب، فلم يكونوا مهيأين لاستيعابها.

## الموقف من الغرب

عكس الفكر الفلسفي والسوسيولوجي في سوريا ومصر خصوصية معينة للسيكولوجية الاجتماعية العربية نشأت عن التفاعل بين الشرق والغرب، أي بين التقاليد والتفكير الشرقي وبعض الجوانب لنمط الحياة الأوروبي. ومعروف أن الحضارات تتفاعل في مجرى التطور التاريخي، بالاضافة إلى أن النتيجة تكون دائما لحساب الثقافة الأقوى. ومع نشوء الرأسمالية في أوروبا وفي عملية تشكل السوق العالمية جرى تدويل وسائل الانتاج والسلع الاستهلاكية والمواصلات، ودمج الأسواق المحلية والاقليمية، وتغلغل المعارف ونمط الأفكار الأوروبية في المجتمع الشرقي إلى جانب ذلك. كما وضع تطور السوق العالمية أساسا لتطور الحضارة العالمية. وقد استوعب الشرق عناصر من ثقافة الغرب البورجوازية. «إن البورجوازية تجر إلى المدنية كل الأمم. بل وأكثرها بربرية، بالتحسين السريع لكافة أدوات الانتاج والتسهيل الذي لا حد له لوسائل المواصلات... وتحت تهديد الفناء تجبر كافة الأمم على قبول أسلوب الانتاج البورجوازي، وتضطرها إلى ادخال ما يسمى بالمدنية فيها، أي على أن تصبح بورجوازية.»[٦، ص ٤٢٨].

وقد تسنى للقارىء أن يلاحظ أن عناصر ثقافة الغرب المادية قد استوعبت بشكل أكثر كثافة من

غيرها. فالملابس والأثاث وأدوات الانتاج وأسباب الراحة الأوروبية ووسائل الاعلام قد استحوذت بسرعة نسبيا على المدينة العربية، الحساسة بوجه خاص للتغيرات. وطبيعي ان هذا الاستحواذ لم يحدث دون مقاومة من جانب حماة الماضي. وربما كان المثال البليغ الأثر بدرجة كافية في هذا الصدد هو النقاش الواسع الذي دار في أوائل القرن على صفحات الصحف المصرية حول مسألة استبدال القبعة الأوروبية بالطربوش من حيث حسناته وجوازه.

أما الثقافة الأوروبية بالمعنى الضيق، أي منجزات الفكر الأوروبي، فقد تغلغلت في المجتمع العربي بشكل أبطأ، واقتصر تأثيرها على فئة غير كبيرة من الدائرة الصغيرة للأشخاص المتنورين: فقد كانت الأفكار التقدمية القادمة من أوروبا تلقى معارضة شديدة.

ومن البديهي أن «انتصار» الثقافة الأقوى لايمكن أبداً أن يكون من الكمال إلى درجة القضاء على الثقافة الأخرى تماما. ونتيجة للتفاعل يحدث تركيب لعناصر الثقافات المتفاعلة التي تحدد اتجاه التقدم بوجه عام. وهذه العملية معقدة ومؤلمة، ففيها يكتسب «الآسيوي» سمات «الأوروبي» كما يكتسب «الأوروبي (بدرجة أقل) سمات «الآسيوي» وخاصة في مجال الايديولوجية. وقد اتخذت العملية في البلدان العربية شكل صراع القديم مع الجديد.

وقد مسخت الحياة الحضرية بعض مظاهر اختلاط المكونات الأوروبية والشرقية، وهو ما اكتسب في مجرى الزمن، وفي أيامنا، طابع النمط المحدد تماما للحياة. وجرت هذه العمليات بسرعة غريبة جداً من ناحية المعيار التاريخي. وعند مفترق القرنين، كان بوسع قاسم أمين أن يلاحظ أن البون الذي بفصل الآباء والأبناء في عصره أكبر من البون بين الذين عاشوا بين القرنين الثامن عشر والخامس عشر[ ٩٠، ص ٣٤٨].

لقد ثورّت أوروبا البورجوازية العالم العربي وهيأته لتقبل الأفكار الجديدة، ولاستيعاب ضرورة سلوك طرق التطور الجديدة. واكتمل التحول المعنوي بين العرب. فقد تحول الشعور بضرورة الجديد إلى وعي بضرورة الجديد. وفي البحث عن هذا الجديد كان عليهم أن يحلوا مسألة ما الذي ينبغي اقتباسه من أوروبا من أجل اللحاق بها (ولم يكن ثمة شك في ضرورة اللحاق بها) واحتلال المكانة اللائقة بين الشعوب المتحضرة، ثم: هل ينبغي الاقتباس من أوروبا؟ على هذا السؤال رد البعض رداً حاسماً جداً. وعند مفترق القرنين، لاحظت «المنار» أن في المجتمع المصري «فئة من المتحمسين للغرب، اناسا افسدتهم الحضارة الغربية، وفئة من الأفراد الذين يتجنبون الغرب، دون أن يميزوا فيه الصالح من الطالح»[٢٥٩، المجلد ٣، ص ٧٦].

وكان المتحمسون المتطرفون للغرب يرون أن الخضوع التام للغرب وتقليد نمط الحياة الأوروبي هما وحدهما الكفيلان بالتطوير التقدمي للشعوب العربية، وكانوا يريدون تثقيف العرب بالثقافة الأوروبية فوراً، وبدء التحولات في الشرق من المواقع التي بلغتها أوروبا فعلا. ولكن ذلك كان مستحيلا، فقد كانت لاتزال هناك «رواسب العصور الوسطى القوية». أما عقيدة الشعوب التقليدية فقد كانت بطيئة التغير.

أما التقليديون، في مقابل ذلك، فكانوا يرون الطريق المؤدي إلى التقدم في الابتعاد عن تأثير الغرب «وخيم العاقبة». وكان سخطهم المشروع على الاستعمار الأوروبي يتحول أحيانا إلى تطرف. وقد نشأ على هذا الأساس موقف معاد مباشرة لكل ما هو أجنبي وغير مألوف، بل لمنجزات العلم والتكنيك العالميين. وفي هذا السياق تمسك أنصار أفكار التطور الأصيل من العرب تمسكاً أساسيا بالتصور الموجود في الشرق العربي منذ أزمنة بعيدة حول تفوق سكان الشرق على الأوروبيين في مجال الثقافة الروحية[٥].

الا أن الجزء الأكبر من المثقفين المتقدمين تقاسم آراء المعتدلين الذين كانوا يدعون إلى التوليف بين

منجزات الثقافتين الشرقية والغربية. وبين الخمسينيات والسبعينيات أخذ حراس عديدون لدعائم الحياة القديمة في التراجع تحت تأثير الاتجاهات الجديدة. وشيئا فشيئا أخذت آراء الناس في التغير(٦). وقد فهمت العناصر المتقدمة من المجتمع السوري والمصري في غالبيتها أن مستقبل شعبيهما يرتبط بأوروبا. ولم يكن يخامرها شك حول ضرورة استيعاب «المثل العليا العامة للنزعة الأوروبية» كما وصفها ف. ا. لينين[٢١، ص ٥٤٢]. بل إن أولئك الذين لم يكونوا ينتمون لمعسكر المتحمسين المتطرفين للغرب، كانوا على ثقة بدور أوروبا الحاسم بالنسبة لتطور بلدان الشرق. كتب قاسم أمين يقول: «إن الأوروبيين إذا كانوا يريدون الإضرار بنا فما عليهم إلاّ أن يتركونا لأنفسنا»[٩٠، ص ٢١٦]. واذا كانت فرنسا في خلال القرن الثامن عشر وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر هي التي كان نموذجا بالنسبة لأوروبا، فإن باريس قد أصبحت مع النصف الثاني للقرن الماضي محجة المثقفين العرب. ولكن النفوذ الفرنسي في مصر أخذ منذ أواخر القرن الماضي في التعرض لمزاحمة حاسمة من جانب النفوذ الانجليزي. ومع أن الشبيبة المستنيرة كانت تتلقى تعليمها، كقاعدة، في باريس، كما كان يحدث في السابق، فان لندن التي كانت تملي ارادتها على مصر، أخذت تتحول بشكل متزايد إلى مشرّع للحياة الثقافية المصرية. وباختصار، فان الغرب كان يبدو في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين نموذجا للتطور السياسي والاجتماعي بالنسبة للجزء الأكبر من الانتلجنتسيا المتقدمة في مصر وسوريا.

وكان بين البلدان العربية وأوروبا بون شاسع جدا من النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية. فالتناقضات العميقة، والميزة لأسلوب الانتاج البورجوازي كانت غريبة على البلدان العربية. وبما أن العلاقات الاجتماعية في المجتمع البورجوازي تبرز في شكل خادع، الأمر الذي يهيئ المقدمات لاضفاء الصفات المثالية عليها، فان الحالة الاجتماعية البورجوازية كان لابد من أن تظل مغررة بوجه عام بالنسبة للأوساط التقدمية في مصر وسوريا. ولذا أضفى زعماء النهضة الصفات المثالية على الحياة الاجتماعية والنظام السياسي وعلى الثقافة في الغرب الرأسمالي، متأملينها على ضوء مؤلفات المنورين الأوروبيين الغربيين. ومع ذلك، فان المنورين العرب، الذين توجهوا إلى الغرب المعاصر لهم كمصدر للتقدم العلمي - التقني والاقتصادي، والذين وجدوا فيه نموذجا للنظام الاجتماعي ونظام الدولة، قد أظهروا في مرحلة مبكرة موقفا نقديا من الحضارة البورجوازية الأوروبية. وكانت تبرز أحيانا الوطنية العربية (بل والسورية واللبنانية والمصرية بشكل خاص) في هذا الموقف، وكذلك الوطنية العثمانية عادة أو وعي تفردهم الاسلامي. وكانوا يرون الخطر الرئيسي في الصفات الخارجية للثقافة الأوروبية الغربية، وهي القادرة في نظرهم على تقويض المبادئ الاخلاقية للشبيبة العربية.

وهكذا، فقد دعا بطرس البستاني السوريين إلى عدم الاغترار بالمظاهر الكاذبة للمدنية الأوروبية الغربية وإلى عدم الانجرار وراء تقليد الأزياء والأخلاق وما إلي ذلك. وقال: «من العبث التصور أن مثل هذه المدنية ستجعلهم أرقى من مواطنيهم»[٩٠ مكرر، ص ص ٣٩ - ٤٠]. ودعا إلى الدأب على دراسة العادات ومبادئ الحياة الاجتماعية الأوروبية، وانتقاء اللازم والنافع منها فقط، ونادى بتوليف عقلاني وتقدمي بين منجزات المدنية الغربية والثقافة العربية[٩٠ مكرر، ص ٤١].

أما سليم البستاني، الذي كان يتقاسم آراء أبيه بالكامل، فقد اقترح ألاّ تكون الاستعارة من الأوروبيين استعارة للأزياء بقدر ماهي استعارة لحبهم للعمل ومعالجتهم الجادة للمسائل وبراعتهم في التعاون عند حل المسائل المهمة وقدرتهم على تهيئة الفرص للتطور المادي والثقافي.. الخ.

الا أنه ظهر في الجمعيات التنويرية السورية موقف يقظ من النوازع الاستعمارية للدول الغربية، وفهم

للخطر الذي يمثله دخول الانتاج الآلي الأوروبي بالنسبة للاقتصاد السوري. والحال أن بطرس وسليم البستاني هذين نفسيهما اللذين توجها بدعوة مواطنيهما إلى التعلم من الغرب، أشارا بشكل واضح إلى نزوع الدول الأوروبية إلى الاستحواذ على ثروات الشرق بواسطة التجارة أو الفتوحات الحربية[١٦٨،الجزء ١، ص ص ١٩٧ - ١٩٨].

وقد أحسَّ الجيل الثاني من المنورين العرب وكل المتقاسمين للآراء التنويرية، أحسّوا بشكل واضح بالتعارض بين شعار «الحرية والاخاء والمساواة» الذي أعلنته الثورة الفرنسية وبين واقع أوروبا الرأسمالية القاسي في أواخر القرن التاسع عشر، عندما تجلى جوهر الامبريالية البربري بشكل واضح وضوحاً خاصاً. وكان أديب اسحق يعتبر الاستعمار جريمة في حق البشرية. أما التونسي، فقد اتهم الدول الأوروبية بأنها تعرقل تنفيذ الاصلاحات التقدمية في البلدان الاسلامية. ونفي النديم من مصر لمواقفه المعادية للاستعمار. كما أكد الكواكبي أن الاستعمار رد الشرق إلي العصر الحجري[٤٥، ص ٨٣]. بل إن اجلال الكواكبي لنظام انجلترا السياسي، اجلالا كان يتميز به كثيرون من الايديولوجيين العرب، لم يمنعه من تقييم عواقب السياسة الاستعمارية الانجليزية تقييما سليما(٧) [٤٥، ص ٤٥].

لقد أثارت الأعمال اللصوصية للامبريالية بشكل متزايد ادانة حادة من جانب المثقفين التقدميين العرب، واحتجاجاً جباراً، وجد تعبيرا عنه في النهوض السريع للحركة القومية - التحررية في البلدان العربية. كما رد الايديولوجيون العرب بحدة على محاولات العلماء البورجوازيين الرامية الى تدعيم الاستعمار وتبريره من الناحية النظرية. وقد انتشرت بشكل واسع في العلم والأدب الاجتماعي الأوروبيين نظرية تبشيرية - استعمارية مفادها أن الشعوب المسيحية هي وحدها القادرة على استيعاب العلم وعلى احراز التقدم وتطوير المدنية، أما الشعوب الاسلامية، لكونها تعتنق الاسلام الذي لا يتماشي مع العلم، فهي محكوم عليها في زعمهم بالتخلف الأبدي، ومقامها هو مقام عبيد المستعمرات لأوروبا المسيحية. وقد استثارت نظرية كهنة المستعمرين هذه رداً عنيفاً مشروعاً من جانب جمال الدين الأفغاني (في مناظرته المعروفة مع الفيلسوف الفرنسي ا. رينان). ومن الجدير بالذكر أن ا. رينان كان قد ألقى في سنة ١٨٨٣ في السوربون محاضرة عنوانها «الاسلام والعلم»، زعم فيها أن العرب بطبيعتهم غير مؤهلين للعوم المتسامية وأن الاسلام عموما يعرقل تطور العلم. وقد بيّن الأفغاني والمصلحون الاسلاميون في مصر أن الشعوب الاسلامية أهل للعلوم والتقدم، ودافعوا عن الاسلام بوصفه ثقافة الشرق الاسلامي. وفي سنة ١٩٠٠ وجّه محمد عبده توبيخاً حاداً لهانوتو، وزير الشؤون الخارجية الفرنسي السابق، الذي زعم أن الطبيعة المحافظة - والطبيعة الرجعية للاسلام على وجه التحديد. - هما السبب في تخلف الشعوب الاسلامية، بينما المسيحية على حد زعمه تحفز نشاط الناس وتساعد تطور الانسانية[٨٨، ص ٣٣٩] .(٨).

وكان من الأشياء المميزة للمثقف العربي ادانته لتردي الأخلاق، الناشيء، في اعتقاده، عن تأثير نمط الحياة الغربي وحده. ولم يكن هذا رأي حراس الماضي وأنصار الأصالة القومية وحدهم، وإنما كان أيضا رأي كثيرين من المتحمسين الصريحين للغرب. وكان البعض ينظر مباشرة إلى البغاء والسكر وألعاب القمار وما إلى ذلك بوصفها صفة ثابتة للمدنية الأوروبية. فمجلة «الهلال» القاهرية ترجع انتشار الفجور والسكر وألعاب القمار.. الخ في مصر منذ أواخر القرن الماضي إلى أن المصريين «يمعنون في تقليد» الأوروبيين، آخذين عنهم «ما يتعارض مع طبيعتهم نفسها»[٢٦٠، المجلد ٣، ص ٥٧٤ ؛ المجلد ١٠، ص ١١١]. وتدين «المنار» تقليد النمط الأوروبي للحياة، داعية إلى الاقتصار في التعلم من الأوروبيين على استيعاب أرابتهم في دفع التقدم[٢٥٩، المجلد ١، ص ٣٠٨ و ص ٣٥١].

والحال أن القادة التقدميين في أوائل القرن العشرين، مهما كانت حدة ادانتهم للاستعمار وبعض مظاهر حياة المجتمع البورجوازي، نادراً ما وجهوا النقد إلى هيكله ومبادئه الاجتماعية ونظامه السياسي، شأنهم في ذلك شأن المنورين في الفترة من الخمسينيات إلى التسعينيات.

وعلى هذه الخلفية العامة، برز نقد الواقع الأميركي في مؤلفات الكاتب الكلاسيكي للأدب العربي، اللبناني أمين الريحاني (. ١٨٧٦- ١٩٤٠)، الذى وقف ضد التخلف الاقطاعي للشرق والخرافات الدينية وضد انعدام تسامح رجال الدين وجشعهم. ودعا الريحاني المجتمع العربي إلى التحرر من نير التقاليد البالية، وإلى النضال في سبيل حرية الشعوب العربية واستقلالها. ووجه إلى جانب ذلك نقداً حاداً لاستغلال الكادحين وللنقائص العضوية للمجتمع الرأسمالي. ونرى تقييمه النقدي، وخاصة لنمط الحياة الأميركي في العقد الأول من القرن العشرين، تقييماً جديراً بالاعتبار إلى حد بعيد، اذا ما أخذنا في حسباننا أن الريحاني كان نصيرا صريحا لنشر منجزات المدنية الغربية في الشرق وداعية للثقافة الشرقية في الغرب، وأنه مجّد الثقافة الغربية، متأملا اياها بوصفها قوة قادرة على توفير النهوض السياسي والاقتصادي والثقافي للشرق، ودعا العرب إلى اتباع الطريق الذي شقّه الغرب. وكان يحلم بالزمن الذي يعدّ فيه انساناً أكثر ثقافة، لا الأوروبي ولا الشرقي، وإنما من يتمكن من أن يصطفي من مناقب هذا وذاك كل مزايا العبقرية الأوروبية والعبقرية الآسيوية[١٢١، المجلد ٤، ص ٦٩]. إلاّ أن الاعجاب بتقدم أميركا وأوروبا الصناعي والثقافي استحال عند الريحاني إلى إمعان تأملي حزين واحتجاج ساخط على استغلال الانسان للانسان، وعلى امتهان القيم الروحية وعلى كبت الحريات الديمقراطية وعلى الحروب الدموية والنهب الاستعماري. وقد بدا نمط الحياة الأميركي للريحاني في أقبح الأشكال. خذ مثلاً ما كتبه عن نيويورك: «إن رحمك الحديدي عاقر وصدرك الخشبي ينخره السوس وعلى جبينك النحاسي طبقة أكسيد خضراء وفمك الرخامي قد انعقد في جمال بارد. فتبا لأبنائك، وتبا للساجدين لك! في الأسواق وفي دور اللهو وفي البنوك والكنائس، وفي صوتك - رنين الذهب... في مستودعاتك كل خيرات الأرض، وفي خزائنك الدر، وفي قصورك آيات المدنية... أما في أكواخك فالبؤس والأنين»[١٢١،المجلد ٤، ص ص ١٥ - ١٩]. كان الريحاني يعرف الحياة في الغرب معرفة حسنة جداً، وقد عاش فترة طويلة في الولايات المتحدة الأميركية، وكان على ثقة بضرورة التغيير الاجتماعي للعالم. أما الموقف النقدي من بعض جوانب المجتمع الرأسمالي فقد استحال عند الريحاني إلى بحث عن طريق لحل المشكلات الاجتماعية على أساس الاشتراكية. وسنعود إلي هذا فيما بعد.

ومع أن ادانة بعض جوانب المدنية الأوروبية لم تكن تعني بعد أي نقد حاسم «للمثل العليا الأوروبية» التي كان تحقيقها في الواقع لايزال بالنسبة للعرب هدفاً مثالياً، فقد كان الموقف النقدي من التفسير المعاصر للمثل العليا للثورة الفرنسية الكبرى حدثاً جديداً في الفكر التنويري. وكان ذلك رد فعل طبيعياً من جانب العرب على اختلال العالم الرأسمالي المعاصر لهم.

## آراء المصلحين الاسلاميين في الفلسفة والالهيات والأخلاق

لقد أحدث المصلحون الاسلاميون في مصر زعزعة لبعض الأفكار الجامدة التى كانت تعتبر حتى تلك الفترة أساساً راسخاً للاسلام الاتباعى، ولذلك كانت أعمال هؤلاء المصلحين ظاهرة ذات أهمية خاصة بالنسبة لتاريخ الفكر العربي في العصر الحديث.

فالعقيدة الفقهية الاسلامية، التي تحددت في أدق تفاصيلها خلال أثني عشر قرنا من وجود الاسلام،

كانت تمد المؤمن بوصفة للموقف من العالم، مجردة اياه من حق التفكير المستقل.

إن الشهادة بالتوحيد («لا اله الا الله...») تعني بالنسبة للمؤمن أن النظام القائم في الكون، هو من وضع الله. أما القرآن والسنة والأحاديث فهي تحدد أسس العقيدة والشعائر الدينية، وكذلك الضوابط الاجتماعية - السياسية والمبادىء الأخلاقية المقررة في الشريعة - التي تعتبر نسقا مركبا لتنظيم كافة مجالات حياة المسلم.

وقد فتح مثل هذا الوضع الطريق أمام انتشار الجبرية وانعدام الهمة في الحياة العملية وفي التفكير. إلا أن التغيرات الهيكلية، التي جرت في المجتمع العربي في العصر الحديث، كان لها عميق الأثر على مجمل التركيب الفوقي بوجه عام وعلى العقيدة الدينية بشكل خاص.

فولوج سوريا ومصر طريق التطور الرأسمالي أدى في نهاية الأمر إلي احتداد أزمة الاسلام الاتباعي سواء بوصفه تركيبا فوقياً ايديولوچياً بوجه عام أم بوصفه منظما للعلاقات الاجتماعية - في مجال القانون الاسلامي.

وقد جرت تحولات مذهلة بشكل خاص في مصر، إذ فقد رجال الدين احتكارهم للتعليم. وأنجب الوضع الجديد في البلاد اتجاهات جديدة حتى في جامعة الأزهر الدينية الحقوقية الاسلامية العالمية الكبرى، فقد طالب الطلاب والمدرسون بادخال العلوم العلمانية في برنامج الجامعة.

أما الأزمة في مجال القانون الاسلامي فقد تبدت قبل كل شيء في أن بقاء تنظيم العلاقات المتبادلة للمسلمين مع المختلفين معهم في العقيدة - الأوروبيين، وفقا للمعايير الحقوقية المبنية على القرآن، أصبح أمراً مستحيلا منذ زمن. وشيئا فشيئاً لم يعد من اختصاص المحاكم الشرعية سوى مسائل القانون العائلي. ومع تطور الأدب الاجتماعي، وتغلغل المعارف العلمانية وسط المثقفين العرب، لم يعد بوسع الايديولوچية الدينية البقاء طويلا في شكلها السابق. فعندما يكون نظام اجتماعي معين وطيداً، يكون نظام الآراء الدينية الناشئ على أساسه مستقراً هو الآخر. أما عندما يفوت زمانه، فعندئذ يتحلل تركيبه الفوقي الايديولوچي هو الآخر. وتتطلع القوى الاجتماعية الجديدة إلى سحق الأسس الفكرية للمجتمع القديم. وباحداثها لانقلاب في الأذهان، تمد تلك القوي الناس بايديولوچية جديدة، تبرر وجود هذه القوي وحقها في السيطرة.

وهكذا ولدت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في مصر حركة اصلاح الاسلام بزعامة محمد عبده.

وقد طرح المصلحون، كحجة أساسية، التأكيد القائل بأن الدين يلعب دوراً حاسماً في حياة المجتمع، وأنه يمكن التوصل إلى الازدهار على أساس الاسلام، الدين الصالح لكافة الأزمنة والشعوب(٩). وفي هذا السياق، كان المقصود هو الاسلام «الصحيح»، المطهر من الصفات المنقولة و«الدخيلة عليه» والتي تكونت في مجرى العصور، والمختلف عن الاسلام الإتباعي الرسمي.

وهذا التأكيد ليس جديداً. ففي كل مرة كانت تظهر فيها في الخلافة العربية تيارات اجتماعية وسياسية قوية معارضة للنظام القائم، كانت تستخدم كسلاح ايديولوچي شعار بعث الاسلام في نقائه الأول، الذي كان يتمتع به، فيما يقال، في فترة حكم الخلفاء «الراشدين» الأربعة. ويمكن أن يكون الخوارج والمعتزلة مثالا لذلك. أما في العصر الحديث فقد خاض النضال ضد «إفساد الاسلام» الوهابيون والسنوسيون والمهديون السودانيون. وكقاعدة، كانت مثل هذه الحركات ذات النزعة الطهرية تطلب من المؤمن بشكل ثابت الاسترشاد

بالقرآن، وأحياناً بالسنة أيضاً، مع صرف الانتباه عن كافة التفاسير للقرآن وللأحاديث مهما كانت.

وكان المصلحون الاسلاميون في مصر محافظين، إذ فسرّوا تخلف الشعوب الاسلامية بانحطاط الاسلام، لابتخلفها الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي والثقافي. وقد كتب المصلحون كثيراً وتفصيلاً عن ذلك. وقد أنكر المصلحون شرعية وجود الملل والنحل في الاسلام، و تقديس وعبادة الأولياء، وكافة البدع متهمين رجال الدين و«الحكام» بـ «افساد» الاسلام. وبما أن من يلتزم بفرائض الدين الصحيح هو وحده الذي يمكنه أن يسلم من العيوب، وبما أن الشعب، الذي يعتنق الدين الصحيح ويعمل وفقا لفرائضه، هو وحده القادر على احراز التقدم[٢٥٩، المجلد ١، ص ص ٥٨٦ - ٥٨٧]، فمن الضروري، في رأي المصلحين، تطهير الاسلام، واصلاحه، كمرحلة أولى في الطريق إلى الكمال.

ويمكن تشخيص عقيدة المصلحين الاسلاميين على أنها نزعة مثالية موضوعية، مرتبطة وثيق الارتباط بالتصورات الدينية. وتمتد جذورمذهب محمد عبده إلى المدرسة الفقهية التي أسسها ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨) والتي دعت إلى احياء نقاء الاسلام الأول، وإلى ضرورة التقيد الدقيق بالقرآن. وأنصار هذا المذهب يتصورون الله ليس فقط على أنه السبب الأول للوجود، وعلى انه مطلق، وإنما على أنه كائن واقعي معين. قال محمد عبده في مناقشته مع سبنسر في أغسطس ١٩٠٣: «نحن نعتقد أن الله واقعي، ولو انه ليس بشرا»[٢٦٠، العدد ١، ١٩٣٩، ص ٢٩٦]. أما توفيق البكري (١٨٧٠ - ١٩٣٢)، الشاعر والفقيه والشيخ الصوفي، فقد كتب يقول: «إن الروح تعد سبباً أولاً إلى أن تخذ شكلاً مادياً... وهذه الروح اسمها الله»[نقلاً عن : ٤٤، المجلد ٤، ص ٥٢٩]. وإلى جانب ذلك، فقد قرروا أن العالم المادي حقيقة واقعة وخاضعة للقوانين الموضوعية لنظام من ابداع الله وخلقه(١٠)[١٤٢، ص ٣٦ و ص ٣٨]. وكانت هذه الفكرة موجودة في أساس الموضوعة التي طرحها المصلحون حول امكانية معرفة العالم الواقعي وقوانين تطوره وحول عظمة العقل البشري. وقد أكدوا مع الأفغاني أن «الانسان يتميز بطبيعته بالسعي إلى فهم الأشياء الموجودة وراء حدود متطلباته المادية، وأنه يتميز أيضا بالقدرة على تطوير القوة المدركة، وقد أمر الله باستخدام العقل لـ (معرفة) ظواهر الوجود الماثلة أمامنا»[٢٥٩، المجلد ١، ص ٤٦ ؛ ١٤٢، ص ٢٤]. وفي هذا السياق جاز الجمع بشكل تام بين تطور حر للعقل البشري القوي والايمان بالله. كما أكد الأفغاني أن من حق الانسان اكتشاف أسرار الوجود. وكان محمد عبده يتقاسم هذا الرأي[٢٥٩، المجلد ١، ص ص ١١ - ١٢]، مؤكداً أن «الدين والعلم يساعد أحدهما الآخر في تهذيب العقل والروح»[نقلاً عن ١٥٤، ص ٤٠٥]. وعلاوة على ذلك، كان يرى أن العقيدة نفسها يجب أن تعتمد على اقتناع داخلي، يعززه المنطق[١١٧، الجزء ٢، ص ص ٢٤٤ - ٢٥٠]، وأن العقل في مقابل ذلك باقتناعه بثبوت براهين الدين الصحيح، يتوجب عليه التسليم بيقينياته[١٤٢، ص ١٠].: إن المذهب الديني يجب أن يجتاز الاختبار بمعيار المعقولية. وقد نشرت «المنار» بين عدد وآخر، مقالات تؤكد على أن مفاهيم الاسلام لا تتعارض مع منجزات العصر العلمية - التقنية، لأن الاسلام- الدين الخالد- هو دين العقل.[٢٥٩، المجلد ٨، ص ص٨٩ - ٩٠] وعلاوة على ذلك، فان تطور العلم ضروري، لأن معرفة الطبيعة تثبت عظمة الخالق[١٤٢، ص ص ٣٦ -٣٧]. ومن منطلقات كهذه، شرع المصلحون الاسلاميون تحت علم «السلفية» - العودة إلى القرآن - في مراجعة أهم تعاليم الاسلام الإتباعي، وخاصة مبدأ «التقليد»- التسليم الأعمى بأحكام الثقاة من الفقهاء. وفي أثر الأفغاني، وضع محمد عبده في مواجهة «التقليد» تفسيراً لمفهوم «الاجتهاد» (حق فهم وتفسير القرآن والسنّة «الصحيحة»، اللذين سلم المصلحون بهما كأساس وحيد للاسلام)[أنظر : ٢٥٩، المجلد٩، ص ص ٩٢٥ - ٩٣٠]. وقد وسع هذا التفسير بدرجة كبيرة جداً دائرة الأشخاص الذين من حقهم تفسير آيات القرآن والسنّة تفسيرا حراً (في روح متطلبات العصر)، وفقا للرأي الخاص للناس العقلاء، [١٤١،المجلد ١،الجزء ٥، ص ٢٩٦]. وهو ما وجه ضربة إلى رجال الدين المسلمين الاتباعيين الذين ادعوا لأنفسهم دور الوسيط الوحيد بين المسلم وربه. ويؤكد

محمد عبده، انه يكفي لتفسير آيات القرآن معرفة جيدة باللغة العربية مع التخلي عن التقليد، والاستقلال في الأحكام المتعلقة بجوهر القرآن[١٤١، المجلد١، الجزء ٥، ص ص ٢٩١ - ٢٩٧].. وكان يرى إن لكل جيل الحق في تفسير القرآن على أساس تجربته الحياتية الخاصة ومعارفه، التي يتفوق فيها على أسلافه. وبامتلاك هذا التفوق بالتحديد، يمكن للناس أن يفهموا جوهر الاسلام فهما أدق[٢٥٩، المجلد٤ ٤، ص ص ٢٠٢ - ٢١٧].

وفي اعترافهم بالعلم كرافعة جبارة لتحويل الطبيعة وكأداة للتقدم(١١)، حاول أنصار محمد عبده إثبات أن القرآن يقرر امكانيات لا نهائية للمعرفة: وفي تفسيرهم الخاص للقرآن، توصلوا إلى استنتاج أن العلم ليس فقط غير مناقض لوحي الكتاب المقدس الالهي بل إن كافة منجزاته تنبأ بها القرآن مباشرة [٢٥٩. المجلد ٩، ص ص ٣٣٤- ٣٣٥]. ونجد مثالاً نموذجياً على هذا النوع من الحجج لدى الكواكبي: «إن العلم كشف فى هذه القرون الأخيرة حقائق وطبائع كثيرة تُعزى لكاشفيها ومخترعيها من علماءأوروبا وأمريكا، والمدقق فى القرآن يجد أكثرها ورد التصريح أو التلميح به فى القرآن.. [مثال] ذلك أنهم قد كشفوا أن مادة الكون هى الأثير وقد وصف القرآن بدء التكوين فقال.. «واستوى إلى السماء وهى دخان»

وكشفوا أن الكائنات فى حركة دائمة دائبة والقرآن يقول ... «وكل فى فلك يسبحون» [٤٥، ص٢٢].

وكان المصلحون المسلمون يريدون تكريس منجزات العلم والفكر التكنيكى المتقدم بهيبة القرآن. فقد كان كل مجرى التطور التاريخي للمجتمع الشرقي يتطلب رقياً علمياً وتقنياً.

إن امكانيات المعرفة محدودة بامكانيات الحواس، بعلامات الأشياء والظواهر الثانوية، ويؤكد محمد عبده مع الأفغاني: «إن لكل ظاهرة سببها الخاص.. والانسان لايرى في سلسلة الأسباب غير ما يتبدى له. إلاً ان أحداً لا يعرف الأسباب السابقة عليها، غير خالق مجمل نظامها» [١١٧، المجلد ٢، ص ٢٦٦]. وباختصار، فان الجوهر الحقيقي للأشياء يبقى خافيا: فهذا مجال الله، والله والقدر لايدرك كنههما. ثم إنه يجرى التأكيد بشكل خاص على ان الأنبياء بينوا للعقل حدود معرفة الله وصفاته[١٤٢، ص ٦٢ وص١١١].

وبهذا الشكل، فان المصلحين الاسلاميين الذين رأوا العقلاني في اللاعقلاني (فى الدين)، فيما كانوا من الناحية الذاتية يدافعون عن العقل ويعترفون له بامكانيات عظيمة في معرفة العالم، كانوا من الناحية الموضوعية يضعون حدوداً لقوة العقل. ثم إنهم، بوقوفهم ضد التصورات الدينية في تفسيرها الرسمي، واجلالهم للعقل، كانوا يحاولون من ناحية صون العقيدة الرسمية التى كان العلم يهدد بسحق أسسها ذاتها ومن ناحية أخرى، كانوا يحاولون استبدال تركيب فوقي ايديولوچي جديد بالتركيب الفوقي الايديولوچي الاقطاعي، يستجيب لاحتياجات المجتمع البورجوازي.

ويصوغ المؤرخ المصري الكبير أحمد أمين الموقف الأساسي للمصلحين الاسلاميين بوصفه «إضفاء التدين على العقل والعقل على الدين». وكما أشار خ. أ. ر. جيب بحق، كان يستتر وراء ذلك «دفاع جديد عن الدين في مفهوم جديد»[١٩٨، ص ١١٢].

وفي مجرى الثلث الأول من القرن العشرين، فان أفكار الاصلاح الاسلامي الذي احتفظ بطابع شبه عقلاني وشبه تطهري (حنبلي النزعة) وكذلك الدفاع عن الاسلام والنزعة المحافظة المعتدلة، هذه جميعها قد

ظلت دعامة ايديولوجية للانتلجنتسيا الاسلامية في البلدان العربية التي كانت تتطلع إلى الاستفادة بالاسلام (بعد تجديده) وتكييفه لخدمة التطور التقدمي للمجتمع العربي. ومع أن الاسلام الرسمي احتفظ بمواقع حصينة ولم يتمكن اتجاه المصلحين الاسلاميين العلوي من دك حصون العقيدة الاتباعية فقد كان حماة الاسلام التقليديون يرون في نشاط المصلحين تقويضاً لكافة دعائم الحياة المألوفة. وفي مقال «الاصلاح ومفسدوه»، الذي نشر في صحيفة «الحقائق» الدمشقية بتاريخ ٢٧ يوليو ١٩١١، نجد تعبيرا صريحا بما يكفي عن مشاعر خصوم الاصلاح: «يتظاهر بعض الداعين إلى الاصلاح بالحرص على مصلحة الدين،بينما يحولونه في الواقع إلى شيء لاصلة له بالمرة بالجوهر ذاته الكامن فيه، وينبذون ما هو ثابت فيه... وهؤلاء أكثر الداعين إلى الاصلاحات أذى وخطرا »[٢٥٤، ص ٨].

وفي تأكيدهم لأهمية معرفة العالم، أعلن المصلحون الاسلاميون أن الانسان يختص بدور استثنائي في تحويل الطبيعة والمجتمع، وطرحوا المبدأ القائل بأن الناس يتمتعون بارادة حرة وبامكانية الاختيار.

وكان الاسلام الرسمي يقيد أعمال الانسان بارادة الله، إلاَّ أنه في العصور الوسطى جرت محاولات للتوصل إلى تفسير لمفهوم القدر والعناية الالهية، بما يتيح امكانيات أوسع أمام الانسان لابداء مبادرته في أطر التقدير الالهي. أما في العصر الحديث،فقد بدأت تبرز فكرة مؤداها أن الله يتدخل في أعمال الناس بشكل عرضي وأن الانسان يتمتع بحرية اختيار نشاطه. ثم يجري التمسك بمبدأ منفعة الانسان ونظرية السعادة الاجتماعية.. الخ، بوصفها جوهرية جداً.

وخلافا لأحكام التقليديين المسلمين الجبرية، أعلن المصلحون بشكل حاسم أن الانسان يتمتع بارادة حرة، هي المحرك القوي للرقي الاجتماعي[١١٧، المجلد٢، ص ٢٦٦]. «لو جازت عبادة غير الله لاختار العقلاء عبادة الارادة»[٤٥، ص ٥٤].(١٢)

وطبيعي أن «الارادة الحرة» عند هؤلاء المصلحين تعني، كما تعني في أغلبية المذاهب الأخلاقية البورجوازية الأخرى، أن الناس أحرار في حدود مشروطة بمعايير أخلاقية فوق طبقية وأبدية معينة، وفي أطر التقدير الالهي. فعند محمد عبده، على سبيل المثال، الذي يرى أن جميع الظواهر في الطبيعة مرتبطة ارتباطاً متبادلاً، فان الارادة أيضا ليست سوى حلقة في سلسلة مشتركة بدايتها الله[١١٧، المجلد٢، ص ص ٢٥٩ - ٢٦٧ ؛ ١٦٢ ، ص ٣٨].

وفي اشارتهم إلى أن الله لا يتدخل في الشؤون الانسانية إلاَّ من وقت لآخر[٢٥٩، المجلد ٦، ص ٥٨٩ و ص ٩٠١]، وأن الناس يسمون هذا التدخل بالصدفة، دأب المصلحون الاسلاميون على ايراد الفكرة القائلة بأن الأنسان نفسه خالق سعادته[١٤١، ص ٤٥]، ويتحمل المسؤولية عن أعماله. وكان حق المسلم في التفسير الحر للقرآن إلى جانب الاعتراف للانسان بحق اختيار عمله، كان دفاعا موضوعيا عن الاستثمار البورجوازي. وأن تصاغ المسألة بهذا الشكل في الظروف الاجتماعية المذكورة، ومع الحالة الشعورية والذهنية السابق ذكرها، لأمر يمكن بالتأكيد اعتباره ظاهرة تقدمية.

وقد أدان المصلحون المتصوفين ادانة حاسمة، وخاصة لأن احتقارهم للحياة الدنيا وتطلعهم إلى «الحلول» في الله كانا يولدان في الناس انعدام الهمة وعدم الايمان بقواهم الخاصة، ويشلان تطور التجارة والصناعة والتقدم[١١٧، المجلد ٢، ص ص ٣٤ - ٣٥]. وفي المجلد الأول من «المنار» نجد في الرسالة الواردة من دمشق التي استشهدنا بها من قبل، أن الكاتب يعرب أيضاً عن معارضته الحادة للعلماء الذين يصرفون الناس عن شؤون العالم بحجج تتعلق بالحياة الأخرى[٢٥٩، المجلد١، ص ٢٢٧].

وإذ أدان المصلحون الربا الذي حرّمه القرآن[١١٧، المجلد ٢، ص ٧٤]، ما دام رأس المال الربوي لا يخلق قيما مادية ولا ينظم الانتاج، فقد دافعوا في الوقت نفسه عن الربح المعتدل الذي يساعد على تطوير النشاط العملي[٢٥٩، المجلد٩، ص ٣٣٦ ؛ ٤٥، ص ٤٦]. وكان هذا الموقف في مصلحة الاستثمار البورجوازي. وفي سنة ١٩٠٣، أصدر محمد عبده، الذي كان آنذاك مفتيا للديار المصرية، فتوى حول السماح للمسلمين بالادخار في البنوك، والحصول على الفوائد[٢٠٩، ص ٢٢٢ ؛ ٢٢٥، ص ١٥٩]. وبهذا الشكل حصل نشاط العناصر البورجوازية الاستثماري والمالي على أساس ديني - حقوقي. أما النزعة الفردية الدينية المتمثلة باجازة التفسير الحر للقرآن والتي دعا اليها المصلحون الاسلاميون، فقد كانت من حيث الجوهر تأكيدا للنزعة الفردية البورجوازية والمبادرة الخاصة، وهو ما وجد تعبيرا عنه في صيغة: «وأن ليس للانسان إلاّ ما سعى»[٢٥٩،المجلد٢، ص ١٢٩].

واسلام المصلحين المجدد، الذي اعترف للانسان بحقه في معرفة العالم وتشكيله وفقاً لارادته، كان عليه أن يغدو، وفقاً لما ذهبوا اليه، أساسا للنهضة الأخلاقية، والاجتماعية - السياسية للشعوب الاسلامية، بل ولشعوب الشرق قاطبة. ولذا فإن مشكلات الأخلاق وخاصة مسائل تربية الانسان الجديد في روح عصرية، قد وضعت في صف واحد الى جانب مراجعة العقيدة الاسلامية. فقد كان من الضروري أن يعاد توجيه المجتمع من الناحية الأخلاقية ويهيأ المسلم للعيش في ظروف عالم العلاقات البورجوازية الجديد. فصيغت مبادئ الأخلاق الاسلامية الجديدة، وانطلق المصلحون الاسلاميون من الفرض القائل بأن خصال الانسان الأخلاقية، وخاصة قدرته على تمييز الخير من الشر، كامنة فيه بالطبيعة.إلاّ أن الانسان لا يستطيع بلوغ الكمال الأخلاقي دون الدين الذي يكمن في أساس الأخلاق[٢٥٩، المجلد ٩، ص ١٥٩]، والذي يجب أن يصبح حجر الزاوية بالنسبة للتربية(١٣). وفي هذا السياق كان ينظر إلى التعليم الشامل بوصفه أكثر العوامل قوة وتأثيراً في تهذيب الأخلاق، وأداة نضال ضد تجهيلية رجال الدين، وطريقاً يمكن العثور فيه على حل لكافة المشكلات الاجتماعية. وأخيرا، فان التعليم، في رأي أكثر المصلحين راديكالية، يوجد وسيلة للنضال ضد الاستبداد، وضد انعدام العدالة في كافة مظاهره، ومن أجل سعادة البشرية المعذبة[٢٥٩،المجلد١، ص ٤٦].

وننبه بشكل خاص إلى وجهة نظر الكواكبي، الذي أبرز بوجه خاص دور البيئة الخارجية في تكوين الفرد، والذي كان يرى أن الناس لا يولدون صالحين أو طالحين وإنما يصبحون كذلك. ففي رأي الكواكبي أن الانسان توثر عليه البيئة المحيطة به والمجتمع والقوانين أو الاتجاهات السياسية المؤثرة فيه. ثم إن تطور الفرد يؤثر على مجمل المجتمع ايجابا أم سلبا. ومثل هذا الاستنتاج يساعد الكواكبي على اقامة صلة منطقية مباشرة بين مفهومي «الانسان المثالي» و«المجتمع المثالي» وبما أنه يرى من المستحيل على الانسان في ظروف الحكم الاستبدادي أن يصبح «مثالياً» لأن الاستبداد يجرده من ارادته، ويحول دون التربية الصحيحة للفرد، ويفسد الأخلاق، الخ، فإنه تترتب على ذلك ضرورة القضاء على الاستبداد.

ويظهر من مثال الكواكبي خاصة وبشكل جيد مدى التقارب الموجود بين معالجة المصلحين الاسلاميين لحل مشكلة «الإنسان والمجتمع» وبين الموقف الذي يحل من خلاله هذه المشكلة مفكر فريد على مستوى الشرق العربي كأمين الريحاني، الذي لم يكن مسلما.

## فلسفة أمين الريحاني

تتميز آراء أمين الريحاني الفلسفية بالنزوع إلى التوفيق بين المادية والمثالية، وتعتبر نتاجا لذات التغيرات التي أنجبت الاصلاح الاسلامي بوجه خاص في العالم العربي.

ولم تلق عناصر الرؤية المادية لدى الريحانى تطويراً وافياً ومتسقاً. ومع تبنيه لبعض المقدمات المادية في الشكل النهائي لنزعة تأليه الكون، فهو لم يتوصل إلى استنتاجات مادية.

ونزعة تأليه الكون لدى الريحاني تقترب كثيراً من المادية. فالله عنده يتطابق مع الطبيعة بهذه الدرجة أو تلك من الاتساق. وكتب الريحاني: «إن الله شيء موجود في كل شيء» وبالنسبة اليه يكمن السبب الأولي للوجود في الله. ومع أن العالم يتطور وفقا لقوانينه الموضوعية الخاصة -قوانين الطبيعة- فإن الله يتحد بالطبيعة، التي هي «وجود لانهائي»[١٢٠،الجزء ١، ص ٢١٧ ؛ الجزء ٤، ص ٣٢].

ويكرر الريحاني غير مرة فكرة مهمة جدا بالنسبة له: «نحن نتاج الطبيعة واليها نعود»[١٢١، الجزء١، ص ١١٩]. وهذه الفكرة تتجاوب مع الآية القرآنية المعروفة: «انّا لله وانا اليه راجعون».

وفي تقديمه للجزء الثالث من «الريحانيات» (مجموعة مقالات وأشعار منثورة نشر الريحاني الجزئين الأول والثاني منها في بيروت سنة ١٩١٠، بينما نشر الجزئين الثالث والرابع في سنة ١٩٢٣)، يقول مدققا: «ليس العالم المرئي سوى رمز لوجود مستتر، والوجود المستتر هو الله». ثم: «إن الله كائن في العوالم والأشياء»[١٢١، الجزء٢، ص ٨ ؛ الجزء١، ص ١٦٦].

والله وفقا لآراء الريحاني ليس بخالق بشري الصفات كما يزعم اللاهوتيون، وليس بالروح المطلقة التي يسجد لها المثاليون الذاتيون، وليس حقيقة من الحقائق الانسانية، إنه «الحب» و«الحقيقة»، إنه «السر»، الكامن في الطبيعة.

ويسمي الريحاني نفسه أحيانا مادياً- مثالياً، وكثيراً ما يسمي نفسه مثالياً فقط. وهو يفهم العالم بوصفه واقعاً موجوداً وجوداً موضوعياً. إلاً أن حركة المادة، والتي ينظر اليها بوصفها مجرد شكل لوجود المادة لا خاصية من خواصها، ترجع في اعتقاده إلى «قوة سرية» معينة مستترة فيها[١٢١،الجزء ١، ص٥٦].

والريحاني واحد من أشد الأنصار رسوخا لنظرية التطور في الشرق العربي. فهو يذكر أن كل ما في العالم خاضع لقانون النمو والاستحالة -قانون التطور الذي هو «ناموس الحياة، البادي في تفاصيلها وعلى وجه الاجمال». أما التغيرات الثورية، فهي تحدث نتيجة للتراكم التدريجي لتغيرات داخلية: «الثورة ساعد التحول، وروح الثورة في قانون التحول والنمو»، الذي يفهمه الريحاني مع ذلك بوصفه قانوناً الهياً[١٢٠، الجزء ٣، ص ص١٧٧ - ١٧٨]. ويؤكد ان بين المادة والمكان والزمان صلة لا تنفصم، وخاضعة لقانون توازن القوى «الأساسي» وقانون «الجذب والدفع»[١٢١، الجزء ٢، ص ١٧٤]. ثم إن الطبيعة لاتعرف توازناً مطلقا بين القوى، ولذا فليس فيها أيضا انسجام مطلق.

ورأي الريحاني هذا في الطبيعة هو الذي يحدد أيضا معالجته لظواهرها المنفصلة وللحياة الاجتماعية. ويستخدم هنا نسق ثالوث فريداً. ووفقا لهذا النسق يتحدد الكون بثلاثة عناصر: النجوم والمكان والزمان. وكذلك الوجود، الذي يحدده الميلاد والازدهار والانحطاط. والانسان الذي يحدده الجسم والروح والعقل.. الخ.

وكأى منور مثالي، حل الريحاني مسألة الفلسفة الرئيسية عن علاقة الفكر بالوجود، لحساب الأول.

وفي بعض الأحيان، فان وعي لانهائية العالم يقود الريحاني إلى استنتاجات متشائمة حول عدم امكانية معرفة «سر الوجود»[١٢٠، الجزء ١، ص ٢١٧]. ويبدو انه يجد نفسه في مأزق إزاء اللامعقول في

العالم، وازاء عظمة الطبيعة. ومع ذلك فإنه يؤكد تأكيداً قاطعاً قوة ابداع الطبيعة الأعظم - العقل البشري[١٢١، الجزء١، ص ٤٩]. («إن قوة العقل هي أعظم قوى الطبيعة» (١٢١، الجزء ١، ص٤٩)) الذي لايدع مجالا للامعقول. وإذ يدرك استحالة المعرفة المطلقة والنهائية للطبيعة (يشبه الكاتب المعرفة الانسانية ببصيص الشمعة، بينما يبدو المجهول له كضوء الشمس)، فانه يكرر مراراً الفكرة التي تذهب إلى أن: «أسرار العالم تتكشف للانسان تدريجيا، تبعا لتطوره الذهني والروحي»[١٢١، الجزء ١، ص ١٥٠].

ويسمح العقل للانسان بالسيطرة على قوى الطبيعة. ولم يحرر هذا الفهم للطبيعة ولدور العقل الريحاني من سيطرة الدين، وإنما حدد خصوصية موقفه منه. ومع أنه ينحدر من أسرة مسيحية، فإنه يعتنق الأديان كافة لا واحداً بوجه خاص، ويوجه صلواته مباشرة إلى الله - الطبيعة، نابذا مذبح الكنيسة والشعائر الكنسية وخدمات الاكليروس التي لالزوم لها، لأن الله على حد رأيه عليم بكل ما يعتمل في نفس الانسان. ولهذا السبب بالتحديد، اتهم الكنسيون الريحاني بالكفر بينما عزا اليه عالم الآداب والكاتب اللبناني المعروف مارون عبود تديناً على أعمق ما يكون[١٤٣، ص ٦٩]. واذا كان من الصعب علينا الانحياز إلى رأي الكنسيين فانه يصعب أيضا الأخذ بتأكيد مارون عبود على علاته. إلاّ أن موقف الريحاني، على أية حال، كان تحدياً لمجمل نسق الآراء، التي تكونت في المجتمع العربي على مر العصور.

ومن أهم المسائل الفلسفية التي شغلت الريحاني، مسألة علاقة الانسان بالطبيعة، ومهمة معرفة «النظام العام» في الطبيعة، التي يعتبر الانسان جزءاً منها.

ويقف الكاتب العربي عاجزا أمام مشكلة العلاقة المتبادلة بين الروح والجسم، وآراؤه الأخلاقية تجعل هذه المشكلة النفسية - البدنية غير قابلة للحل تقريباً. وهو ينظر إلى تطور نظام «الروح - الجسم» بوصفه متوازيا نفسيا - بدنيا: فالروح والجسم يتطوران بوصفهما ظاهرتين متفاعلتين تطابق احداهما الأخرى، إلاّ أنه لا وجود لعلاقة سببية بينهما. وتؤلف حياة الانسان الروحية موضوع اهتمام الريحاني الرئيسي. وتتحدد الحياة الانسانية في رأيه، بتفاعل عناصر الثالوث «الجسم - الروح - العقل»، التي يجب أن تسعى إلى التعادل المنسجم وإلى التوازن[١٢١،الجزء ١، ص ١٥٣]. (١٤).

ويرى الريحاني أن معيار الحياة المثالية للانسان يكمن في درجة اتحاده بالطبيعة. وهذه ليست نيرڤانا الهندوس ولا انكار الذات الكامل عند المسيحيين. ففي الاتحاد الريحاني للانسان مع الله - الطبيعة يكمن معنى واقعي تماما: «إن دراسة الطبيعة... تقرب الانسان من معرفة القانون الأساسي الساري في جزء معين من الطبيعة»[١٢١، الجزء ٢، ص ٢٠٣]. وفي اتحاد الروح الانسانية مع روح الطبيعة الشاملة، وكذلك في النشاط العملي وفي الفن يكمن أساس الكمال الذاتي الأخلاقي للانسان الذي كتبت له السعادة على الأرض. وكمال الفرد على وجه التحديد ضروري لتقويم المجتمع الانساني، وبالتالي، لتقويم شكل الحكم أيضا. ولهذا السبب يقول الريحاني إنه لأجل المصلحة الفردية والاجتماعية، لابد للانسان من الحرية الروحية، لأنه يحفظ داخله دوما «شرارة الخير»[١٢٠، الجزء ١، ص ٢٢٤]. ولذلك لابد أيضا من التطوير الحر للفرد والتقويم الأخلاقي للناس في مناخ خال من الأوهام العرقية والقومية والدينية. ويرى الريحاني المحتوى العظيم لمجمل نشاط الناس في تحطيم كافة الحواجز المعرقلة لتطور الفرد الحر والكامل من أجل الأخوة الشاملة والعدالة الاجتماعية. وقد اعتبر مهمته الرئيسية أن ينشر أفكار الحرية و«مفهوم الحقيقة». وناضل ضد نير التقاليد فبرز بوصفه داعية منسجما للمزاوجة بين أفضل منجزات الثقافة الشرقية ومنجزات المدنية الغربية، لأن التقدم الشامل مستحيل دون تطوير الاقتصاد ودون التعليم (١٢٢، ص٢٩٣). وكانت الفرقة الدينية تحول دون بلوغ أهداف الأخوة الشاملة والمحبة، ولذا أعلن الريحاني: «إن الدين الصحيح في القلب - هو أوسع

تسامح ديني»[١٢١، الجزء١، ص ١٦٥ و ص ٢١١].

ولم يعترف الريحاني بمبدأ المساواة الطبيعية بين الناس: فالناس لايولدون متساوين فيما بينهم من الناحيتين البدنية والذهنية. إلاّ أنه لا يلين في تأييد فكرة الحقوق الطبيعية الأساسية المتساوية لكافة الناس. وكتب يقول: «كل واحد منا يحمل لقبا عظيما، وهو أسمى من كافة الألقاب الملكية والسلطانية، وهذا اللقب هو الانسان»[١٢١،الجزء ١، ص ١٦٦].

والحقوق الأساسية هي حق حرية الفكر وحرية العقيدة. وفي رأي الكاتب أن تحقيق هذه الحقوق، أي بلوغ الحرية الروحية، يسمح للانسان بمعرفة قوته الخاصة التي تجنبه أيضا كافة المصائب.

والعملية الاجتماعية لدى الريحاني، كما لدى الكواكبي، هي عملية «أنسنة» للانسان: فالعلاقات الاجتماعية تنحصر لديه قبل كل شيء في علاقات من نمط أخلاقي. وهو على ثقة من أن المادي لا يجب أن يحجب الروحي في الحياة الاجتماعية. وفي هذا السياق، فإن مقولات كالأخلاق والسعادة تعتبر مقولات خالدة فوق طبقية.

ويعرّف الريحاني الأخلاق بوصفها «قوى» معينة «مستترة في الروح، تؤثر عليها الأحداث والأشياء»، فهي شيء «روحي – مادي»، «يكمن في كريات الدم، وفي النظام العصبي والنجوم»[١٢١، الجزء ١، ص ١٦٨]، شيء مجهول تماماً من حيث جوهره إلاّ أنه يظهر في نمط الأفكار وفي الشخصية، الخ. وفي هذا السياق يتحدث الريحاني عن الأهمية الأولى للبيئة الاجتماعية في تشكيل شخصية الانسان: «الانسان هو نتاج البيئة الخارجية والقوانين»[١٢١، الجزء ٢، ص٤٣]. ومع ان العوامل الخارجية الاجتماعية، في اعتقاده، لا تغير مع ذلك من الخواص الكامنة بالطبيعة في الانسان وميله ولو غير الواعي، إلى مثل أعلى سام، وميله إلى الخير أو الشر وما إلى ذلك، فان البيئة الخارجية على وجه التحديد هي التي تساعد على ابراز الثراء الروحي للشخصية الانسانية أو تحول دونه. أما القيم الروحية فهي تبرز على أكمل وجه في الظروف المادية المناسبة[١٢١،الجزء ١، ص ١٧٧].

ولما كان الريحاني يرى أنه ينبغي أولاً التوصل إلى ابراز هذه القيم الروحية، فانه يتوصل إلى استنتاج راديكالي من مقدمته المثالية عن الخصائص الولادية للشخصية الانسانية: «ليس ميل الانسان هو الذي يجب أن يساير الوضع (الذي يوجد فيه الانسان)، وانما الوضع هو الذي يجب أن يصبح سلمّا لأهدافنا (السامية)». وعندما يقرر الريحاني أن «الانسان نتاج للبيئة الخارجية والقوانين» فانه يضيف: «إن هذه وتلك يجب اصلاحها»[١٢١، الجزء ١، ص ١٧٢،الجزء ٢، ص ٤٣].

## شبلي شميل ورأيه في التطور الاجتماعي

حتى أواخر القرن الماضي، لم يؤثر في الفكر العربي النضال بين الفلسفة المثالية والمادية الذي اتخذ طابعاً عنيفا في الغرب، فقد كان العرب يكتفون باليقينيات الدينية وكانوا يفكرون من خلال مقولات الدين. بيد أنهم لم يكن بوسعهم مع ذلك الابتعاد طويلا عن حركة الفكر الأوروبي.

فبفضل جهود المنورين، وخاصة فرح انطون وشبلي شميل، ومجلتي «المقتطف» و«المقطم» التنويريتين وغيرهما، كوّن العرب لأنفسهم بسرعة كافية تصورا عن الاتجاهات المختلفة للفكر الفلسفي والسوسيولوجي

في أوروبا. وإلى جانب مذهب سبنسر الذي اكتسب شعبية واسعة بشكل خاص في مصر، يتعرف القارئ العربي على الداروينية، ويحصل على فكرة عن فلسفتي ا. كونت وف. نيتشه، وعن آراء ل. ن.. تولستوي، ونظرية الفنون عند ريسكين الخ[١٥]. ويعود إلى سنة ١٨٨٤ أول دخول في العصر الحديث للفلسفة المادية إلى العالم العربي، فقد نشر الطبيب اللبناني شبلي شميل في هذه السنة في الاسكندرية ترجمة لكتاب ك. بوخنر، عالم الطبيعيات والفيلسوف الألماني، «القوة والمادة» وفي سنة ١٨٨٥ نشر شميل كراس «الحقيقة» الذي بسط فيه مبادئ الداروينية.

ولم يكن بمقدور الفلسفة المادية ومذهب داروين ألا يستثيرا موقفاً معادياً في مجتمع تقليدي.

فالمدافعون عن الاسلام (الاتباعيون والمصلحون على حد سواء) قد طابقوا بين ترويج الداروينية وترويج الأفكار المادية والكفر، وذلك مع أن داروين نفسه، كما هو معروف، لم يكن ملحدا. وأول من تصدى لـ «تفنيد» و«إبطال» المادية هو جمال الدين الأفغاني، الذي نشر في سنة ١٨٨١ في بومباي وباللغة الفارسية كتابه الوحيد «الرد على الدهريين». وقد صدر هذا الكتاب في سنة ١٨٨٦ في بيروت باللغة العربية في ترجمة محمد عبده، وصدر في القاهرة في سنة ١٨٩٥ تحت عنوان «رسالة في إبطال مدرسة الدهريين وبيان دسائسهم واثبات أن الايمان أساس المدنية، أما الكفر فيفسدها». وقد لقي هذا الكتاب رواجا واسعا في البلدان الاسلامية.

ويؤكد الكاتب أن الايمان على وجه التحديد هو الذي يبعث في الانسان الثقة في أنه أسمى الكائنات على الأرض وأن جامعته الدينية أكمل جامعة. أما الحياة الدنيا، فليست سوى تهيئة لحياة خالدة وأفضل في عالم آخر. وفي رأيه أن سعادة الانسان تقوم على ايمان كهذا. أما الماديون، في رأي الأفغاني، فإنهم بانكارهم وجود الله، إنما يردون الانسان إلى درك الحيوان. ومزاعمهم تتنافى مع الشرائع الالهية[٨٦، ص ص ٢٧-٢٨].

وفي السنة التي نشرت فيها ترجمة كتاب بوخنر، تصدى بالنقد الحاد للداروينية ابراهيم الحوراني، الأستاذ بالجامعة الأميركية في بيروت، وذلك في مؤلفيه «الجوهر الحقيقي لمذهب داروين» و«مناهج العلماء في مسائل نظرية التطور» [١٣٦، الجزء٢، ص ١١]. وكان خصوم المادية يتميزون بعدم محاولتهم البرهنة العلمية على تهافتها. ويعتبر نموذجيا من هذه الناحية مقال محمد فريد وجدي، الأديب الاجتماعي المصري المعروف جيداً في زمانه، ومؤلف «دائرة معارف القرن العشرين» ذات المجلدات العشر، «على أطلال المذهب المادي»، فقد جاء فيه، على سبيل المثال، أن الماديين يخدعون الناس ويستبدلون الايمان بالطبيعة التي يؤلهونها بالايمان بالله، مسبغين على المادة خواص وهمية يستحيل الكشف عنها[١٦٥، الجزء٢، ص ٨٩].

ومع ذلك،، فقد تسنى لمصلحين اسلاميين مصريين تكييف نظرية داروين التطورية، لمذهبهم في اثبات عظمة الله. وهكذا، فقد بيّن الشيخ طنطاوي جوهري (١٨٧٠ - ١٩١٤)، تلميذ محمد عبده، في مقال نشر في سنة ١٩١٠ في مجلة «الهداية» القاهرية، بيّن أن نظرية أصل الأنواع وآراء داروين التطورية لاتتنافى مع الاسلام، ودعا المسلمين إلى دراسة العلوم الطبيعية. ووجه النداء قائلا: «إن قراءة التشريح والطبيعة والكيمياء أجل عبادة. وهي أفضل من سائر القربان كما شرحه العلماء. وهي أفضل من صلاة النافلة والإحسان للفقراء»[١٠٠، الجزء ١، ص ص ٣٢٠ -٣٢١].

وكان شبلي شميل، أول داعية للداروينية والمادية في الشرق العربي، تحت تأثير قوي من جانب سبنسر ومادية بوخنر المبتذلة. فقد انطلق من أن العالم هو حصيلة القوة والمادة، ثم إن القوة ليست غير إحدى

حالات المادة، وهذا ما يقرر وحدة الطبيعة. كما قال إن الفكر نفسه عبارة عن وظيفة لأصل مادي هو المخ[١٥٤، ص ص ٤٠١- ٤٠٢].

وتكمن فكرة خلود المادة في أساس آراء شميل الفلسفية. وقد تقاسم نظرية النشوء الذاتي للحياة على الأرض، في نظرته إلى تطور العالم العضوي نظرة مادية. ويبدو لشميل كل ما في العالم في ارتباط منسجم، ويؤلف كلاً لا يتجزأ. وكتب يقول: «إن العالم نفسه مجموع عظيم، يقوم كل جزء فيه بوظيفة في المحافظة على نفسه بنفسه وعلى الكل، بما في ذلك الميل إلى المحافظة على النفس والمحافظة على صلته بالجزء الآخر، ومن ثم المحافظة على كمال الكون»[٢٥٨، المجلد ٢، ص ٢٦٧].

والمبدأ الأساسي الذي يحدد آراء شميل في تطور الطبيعة، كامن في موضوعة سبنسر القائلة بأن التطور هو انتقال «من المتجانس البسيط إلى غير المتجانس المعقد». الا أن شميل يختلف مع سبنسر في مسألة تطور المجتمع البشري. وكما هو معروف، يتطور المجتمع وفقا لسبنسر بوصفه كائناً حياً. ولا يوافق شميل على صيغة كهذه للمسألة. فبالمقارنة، مثلاً، بين الانسان والتنظيم الاجتماعي، يبين شميل أن جهاز الانسان المعقد يتكون من خلايا جد بسيطة، في حين أن أبسط مجتمع انساني يتكون من كائنات بشرية معقدة[١٦٤، ص ١٣١].

وقد قادت نظرية داروين العظيم شميلا إلى استنتاج دهرى مباشر. قال: «إن الدين نتيجة لعقائد تكونت، ترتبت بدورها على عجز الناس عن فهم ظواهر البيئة المحيطة بالانسان، وكانت الخرافات نتيجة لتصوراته عنها» (نقلاً عن: ١٦٤، ص١٣٥). واليك موقف شميل من غيب الحياة الآخرة:

| | |
|---|---|
| زعمـــــوا انني سأبعـث حيـا | بعد طول المقـام في الأرماس |
| وأجـوز الجنـان أرتـع فيـها | بين حـور وولـدة أكيـاس |
| أي شيء أصاب عقلك يا مسكين | حتى رميت بالوسواس[١٧٣، ص ١٠٩]. |

فلم يكن شميل يؤمن بالدين، لأنه يتنافى مع العلم ولأنه راكد وجامد، وباسم الدين ترتكب الجرائم. كما أنه يحول دون التطور المنسجم للانسان.

ولكن شميل، رغم أنه ظل طوال حياته تطوريا راسخ العقيدة، لم يكن مادياً حتى النهاية. ففي نص الطبعة الثانية من كراس «الحقيقة» الذى أسلفنا الإشارة إليه، والذي يتمثل محتواه، من حيث الجوهر، في نفي وجود الله، يدخل تعديلا يدل على اعترافه بوجود خالق أسمى. فبعد اشارته إلى أن الكثيرين عند التعرف على مذهب داروين يستولي عليهم الخوف على القيم الروحية والهلع أمام النظرية التي تنفي خلود الروح، كتب فقال: «إنهم يخافون بلا داع. ألا يزيد تفسير تطور العالم وفقا لقوانينه الخاصة من اثبات القوة العظيمة لخالق هذه القوانين؟»[١٧٣، ص ١١٥]. وفي تناوله لمسألة الانتقاء الطبيعي، رأى الداروينى العربي في الانتقاء الطبيعي نظاماً «معقولاً» معيناً، هو بمثابة قوة خارجية تقرر في نهاية المطاف النتيجة نفسها.

وينبغي إفتراض أن الاعتراف بوجود الله في شكل كهذا، ربما كان بالنسبة لشميل نتيجة لضرورة مراعاة الرأي العام، ومناورة تاكتيكية من نوع خاص، كان من شأنها السماح له بدفاع ناجع عن الداروينية ونظرية التطور في العالم الاسلامي آنذاك. ومهما كان الأمر، فإنه بفضل شميل إلى حد بعيد، كما كتب السوسيولوچي والكاتب الاجتماعي المصري المعروف سلامه موسى في مذكراته «أصبح الايمان بنظرية التطور انتقاما من نوع خاص وتحرراً من تلك الأفكار (المقيدة لحرية الفكر)»[١٦٩، ص ٤١]. وكان ذلك خطوة

خطيرة الشأن في علمنة الفكر النظري في البلدان العربية.

وفي معالجة مسألة التطور الاجتماعي، يتمسك شميل بـ «نظرية التوازن» عند سبنسر. فالتطور بوصفه تقدماً تدريجياً هو القانون الأساسي للوجود وخليق بالانسان أن يحيا وفقا للطبيعة الانسانية وقوانين التطور. وهو يقول إن المجتمع يجب أن يتطور تبعا لذات القوانين التي تتطور الطبيعة بموجبها - قانون توازن القوى الذي يظهر في الصراع، وقانون اتحاد وتجمع القوى الذي يحدده التطور.

ولم تتمكن الجماعات البشرية حتى الآن من التوصل إلى انسجام سريان مفعول هذين القانونين: فالصراع رئيسي للغاية والاتحاد ثانوي للغاية. وتتبدد قوي المجتمع فيما لاطائل من ورائه. ومع ذلك فإن الانسانية تقترب من النظام المثالي لتبدي القوانين. «ومع التقدم سيتسارع التطور وستتقارب الشعوب فيما بينها، وستكون الحروب أقل، وسيتفرغ الانسان للعمل البناء»[١١١، ص ٦٩٣]. وشميل، تلميذ بوخنر، يحيد عن خط أستاذه عندما تتعلق المسأله بالانسان. فشميل يري فيه مخلوق الطبيعة الوحيد القادر على السيطرة على عملية التطور والتأثير الواعي على مجرياتها. فالانسان في الحياة الاجتماعية يستبدل بالصراع من أجل البقاء تعاون الناس وتقسيم العمل بينهم ويستبدل بالعنف انتظام الناس الاختياري، وبالتطلع إلى اشباع الرغبات الفردية النزوع إلى تحقيق السعادة الشاملة. ويتوصل شميل إلى استنتاج أن النظام الاجتماعي المثالي هو النظام الذي تعمل كل عناصره لمصلحة الكل. ومن هنا فان القانون الأسمى بالنسبة للانسان هو التعاون. ومن هنا أيضا ادانة كل تعصب بما في ذلك التعصب الديني والقومي.

ويترتب على نظرية التطور أيضا أن القوانين السارية في كل مجتمع بذاته ليست شرعة أبدية: فهي تخضع لتحسن تدريجي. ومع أن الثورة نفسها قد تصبح ضرورية في بعض الأحيان لكي يحدث ذلك، فإن الطريق التطوري للتغيير بمساعدة الاصلاحات وتطوير العلوم هو أضمن طريق[٢٠٧، ص ص ٢٤٩ - ٢٥٢].

«التطور - وهذه قاعدة، ثورة - أمر مستتر في الجزء الأكبر منه، ولكنه طبيعي في بعض الأحيان»[نقلاً عن: ٢٤٥، ص ١٥٥]. ويؤكد شميل ان الثورة تكون مفيدة فعلا مع ذلك في بعض الأحيان، عندما تنقذ المجتمع من الهلاك، وعندما تكون وليدة الشعب نفسه، كما هو حال الثورة الفرنسية مثلا: «ففي شروط معينة يمكن للمجتمع الاعتراف بالضرورة الملحة للجوء إلى الثورة، تفادياً لهلاك محقق. ولكن الثورة يجب ان تكون نتيجة لاقتناع داخلي عميق (بضرورتها) يتقاسمه الشعب كله لو كان مشروعا. أما اذا كان الأمر خلافاً لذلك، فقد لا ينتج عنها سوى الأذى. والثورة الشعبية لا تقهر لأنها ليست عمل حفنة من الناس، بل نتيجة انسلاخ طبيعي للمجتمع بأكمله من كل ما علق به وينبغ عليه»[نقلاً عن: ١٠٧، ص ١١٩].

والعقل والمعارف التي أضفى عليها شميل أهمية كبرى، لابد لها في الحياة الاجتماعية، في رأيه، من أن تساعد الناس على تحديد شكل الحكم الأنسب لهم واختياره. وينبذ شميل الثيوقراطية والنظم الاستبدادية باعتبارها منافية للعقل، وقائمة على «معرفة باطلة»، باعتبارها نظما معرقلة لتطور الانسانية التقدمي.



بعد التعرف على الآراء الفلسفية والأخلاقية الأساسية لبعض المفكرين العرب البارزين في سوريا ومصر، يمكن ملاحظة أن هذه الآراء، كقاعدة، مرتبطة بالتصورات الدينية على هذا النحو أو ذاك. إلاّ أنها

إلى جانب ذلك تعلي من شأن العقل الانساني وتتضمن في داخلها فكرة التطور الفلسفية. ومع أن الالحاد أو حتى الشك الديني كانا غريبين على البيئة المتعلمة نفسها تعليماً أوروبيا من المسلمين (لا يمكن التحدث بموجب معين إلاّ عن الالحاد بين المسيحيين السوريين، والذي وجد تعبيرا عنه في مادية شميل المبتذلة ونزعة تأليه الكون عند الريحاني واللامبالاة الدينية عند فرح انطون)، فقد كان بين أنصار الاصلاح الاسلامي عدد غير قليل من الناس، الذين أكدوا ضرورة علمنة الحياة الاجتماعية مع الاحتفاظ للدين بالدور القيادي في المجال الروحي.

ومما له دلالته في هذا الصدد، مقال عبد القادر حمزة «خطر علينا وعلى الدين»، الذي نشرفي سنة ١٩٠٤ في مجلة «المقتطف». ويقول حمزة، بعد تنويهه بأن الجميع يميلون إلى رؤية سبب تخلف الشرق في الانصراف عن الدين، ان هذا «يدل على مبلغ تسلط الدين على عقولنا وانخداع أفهامنا انخداعاً لا مثيل له بكل مايأتي من جانب الدين، بل يدل على استسلامنا استسلاماً أعمى إلى ماضينا الذى يجب أن نبتعد عنه كل الابتعاد، إن كنا نريد أن لانبقى كما نحن وكما كنا جهلاء وضعفاء »[نقلاً عن: ١٠٠،الجزء١، ص ٢٦١]. ويؤكد الكاتب في خاتمة مقاله أن القرآن لايتضمن غير قوانين عامة للناس كافة وأن كل أمة تتصرف انطلاقا من الحكمة المتضمنة في هذه القوانين العامة، مختارة ما يتماشى مع الزمان والمكان، دون أن تقيد بأي قيد العقل الذي لا ينبغي مع ذلك أن يحيد عن الايمان.

وينبغي الاشارة أيضا إلى المواقف المعادية للاكليريكية التي اتخذها فارس الشدياق والكواكبي والريحاني وغيرهم والذين ردوا التجهيل والتواكل المقيدين لطاقة الانسان المبدعة، إلى الجمود الروحي.

وقد أدى التوجه الطبيعي إلى النماذج الأوروبية الغربية إلى أن تتميز مفاهيم الايديولوجيين التقدميين العرب بالانتقائية في بعض الأحيان. وكثيرا ما تعتبر عقيدتهم مجموع آراء وأفكار لاتقبل بطبيعتها التوفيق فيما بينها، إذ أنها تعكس اتجاهات متعارضة ومتخاصمة على طول الخط. الا أن الاعتراف بالتقدم العلمي والتقني والترويج له يبينان التغير القوي جدا الذي حدث في الفكر الشرقي، ويدلان على الاتجاه إلى علمنة الفكر النظري. ومن الصعب المبالغة في أهمية مراجعة الآراء الثابتة والتي أثرت على النظريات الاجتماعية - السياسية للانتلجنتسيا المتقدمة، بالنسبة للمجتمع العربي. فالتغيرات في علاقة القوي الاجتماعية وتفاعل العوامل المميزة لمصر وسوريا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كان لابد لها من اتخاذ مظهر القواعد والأحكام والأسس الملموسة، لكي تستقر في الوعي الاجتماعي وتصبح قانوناً سائداً للحياة. وقد وضع الايديولوجيون البورجوازيون العرب هذا القانون وصاغوه وكرسوه. وحاولوا حل مسائل الأخلاق والحياة الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية بما يتماشى مع مصالح التطور البورجوازي. وكان موضع اهتمامهم الخاص - مصلحين اسلاميين ومنورين مسيحيين علي حد سواء - هو التنوير والكمال الأخلاقي للفرد. ويمكن استنتاج ذلك من محتوى مجلتين تمتعتا بشهرة واسعة: «المنار»، لسان حال المصلحين الاسلاميين، و«الهلال»، التي كان يصدرها جرجي زيدان، المنور السوري المسيحي، فقد كانتا تعكسان الرأى العام المصري إلى حد بعيد.

## مسألة المرأة

نبه ف. انجلز في زمانه إلى الفكرة التي طرحها ش. فورييه والتي تتميز بأهمية ثابتة، ألا وهي أن «درجة تحرر المرأة في أي مجتمع معين هي مقياس طبيعي للتحرر العام»[٨، ص ٢٧١].

وحالة المرأة المتميزة بانعدام الحقوق في الفترة التي ندرسها معروفة جيداً. وكانت تكرس بالرجوع إلى القرآن والشريعة وكانت تعتبر ناموسا من قبل الرجال والنساء على حد سواء. وكانت حياة المرأة كلها مقتصرة تماما على «الوسط المنزلي». أما «الحجاب» فكان يفصل المرأة عن العالم والعالم عن المرأة. وكان عقلها غارقاً في أسر الجهل والخرافات. وكانت اهتماماتها الروحية تافهة حتى بالقياس إلى حياة الرجل الروحية الهزيلة (١٦). ولم يكن بوسع القوى التقدمية في العالم العربي، التي تحركت تحت راية الحرية والمساواة الحقوقية بين الناس، إغفال مسألة تحرير المرأة، التي كانت في نهاية الأمر جزءاً من مشكلة تحرير المجتمع كله بوجه عام من قيود الاقطاعية.

وكان عين طرح هذه المسأله ينم عن تغير ظروف الحياة الاجتماعية - الاقتصادية في سوريا ومصر، ويرمز إلى حدوث تغير جدي في الآراء الاجتماعية بالرغم من أن مواقف أنصار تحرير المرأة لم تؤد في ذلك الوقت إلى نتائج عملية.

وكان بطرس البستاني أول منور عربي أدرك أن مسألة المرأة مطروحة من قبل الحياة نفسها، وأنها تتطلب حلا. ففي سنة ١٨٤٩، في الجلسة الافتتاحية للجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون، ألقى محاضرة «عن تعليم المرأة». وذكر البستاني أن حالة المرأة في سوريا أسوأ كثيراً مما في أوروبا(١٧) ورأى أن من الضروري «ترقية اهتمام النساء باكتساب المعارف الخليقة بالاعلاء من شأنهن، فعندئذ سيتسنى للنساء حمل الرجال على تغيير حالتهن وانقاذهن من الضياع»، وهو ما يعتبر ضروريا لتطوير الشعب ككل[ ٨٥، ص ٣٠ وص ٤٠]. (وفيما بعد، في سنة ١٨٦٩، وصل الأمر بالبستاني إلى حد الزعم بأن نقطة الانطلاق بالنسبة لنجاحات المدنية الأوروبية والتقدم تتمثل، كما يشهد تاريخ أوروبا الغربية، في أن المرأة أخذت تشغل مكانة أرقى في المجتمع، الأمر الذي تجلى في الحرص على تربيتها)[ ٩٠مكرر، ص ٣٣].

ويدعو برنامج البستاني المباشر إلى دراسة النساء للأدب الديني، الذي يعتبر، في رأيه، واجبهن وحقهن الرئيسي (ينبغي التذكير بأن دراسة الكتب المقدسة كانت وقفاً علي الرجال)، واتقان اللغة الوطنية (معرفة القراءة والكتابة)، كما أن واجبهن استيعاب مبادئ التربية والتدبير المنزلي والجغرافيا والتاريخ والحساب. ويري البستاني أن تحقيق هذا البرنامج لابد وأن يزيد من نفع المرأة للعائلة وللزوج، وبوجه خاص لتربية الأطفال[ ٨٥، ص ص٣٣ - ٣٥].

وفي خمسينيات القرن التاسع عشر، دلل فارس الشدياق في كتاب «الساق على الساق فيما هو الفارياق» وكذلك في الصحيفة التي أصدرها في اسطنبول، دلل فارس الشدياق، في معرض نقده لحالة المرأة في الشرق، على ضرورة جعل حياتها أكثر انسانية. وفي «الساق على الساق فيما هو الفارياق»، يتحدث الكاتب بوجه خاص «عن محاسن النساء وخصالهن السلبية، وعن مزايا التقدم في مجال تعليم المرأة»[ ١٣٠، ص ١]. وهو يرى أن تحسين حالة المرأة («أجمل الأعمال») والتعليم سيساعدانها في التدبير المنزلي وتربية الأطفال[ ٧٨، ص ٤١٨].

أما أول من تصدى في مصر للدفاع عن تعليم المرأة فهو الطهطهاوي الذي تمكن في عهد الخديوي اسماعيل من انشاء أول مدرسة للبنات في البلاد.

وهذه هي أول المواقف المعروفة لنا الممهدة لحركة تحرير المرأة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وفي العقد الأخير من القرن الماضي تحولت مواقف المنورين العرب العرضية المؤيدة لتعليم المرأة إلى

انشغال دائم من جانب الأوساط المثقفة بحالة المرأة في الشرق عامة وفي الشرق العربي خاصة. ففي سوريا ثم في مصر، تكونت جمعيات نسائية، وأخذت المجلات النسائية في الصدور(١٨). وظهرت مؤلفات طرحت فيها مطالب الغاء الحجاب وتعدد الزوجات والسماح بالزواج بين المسلمين والاقباط، وبرهن فيها على ضرورة تعليم النساء.

وفي هذا السياق، فان أنصار تحرير المرأة، إذ كانوا يؤكدون على دور المرأة الاستثنائي في تشكيل الانسان الجديد، إنما رأوا أن تزويدها هي على وجه التحديد بالتربية والتعليم اللازمين هو الشيء الأهم.

وقد دارت في الصحافة مناظرة حول مسألة المرأة. وكانت حجة الأفغاني التالية تميز حراس التقاليد العتيقة والذائدين عما سموها عفة المرأة: لقد خلق الرجل والمرأة مختلفين عند خلق العالم، ومن يسعى إلى المساواة بينهما انما يعارض ارادة الله[١٦٢، ص ١١٢ وص ٤٢٨]. ومثال ذلك ملاحظة أمين خوري التي نشرت في مجلة «الهلال». فهو في البداية يقرر تفاوت الجنسين من الناحية الفيزيائية، مردداً الزعم المألوف آنذاك عن نقص المرأة العقلي، ثم يستنتج بالتالي أنها يجب ألاّ تهتم الا بشؤونها المنزلية. وكتب يقول: «إنني لا أنكر حدة الذهن المعروفة لدى بعض النساء. الا انني آسف للغاية لأنهن لا يستخدمن عقلهن في نفعهن الخاص أو في النفع العام: وبدلا من الاشتغال بالطب أو المحاماة أو الفلك أو الشعر، يتوجب عليهن تعلم التدبير المنزلي» (٢٦٠، المجلد٢، ص٣٦٨ - ٣٦٩). لقد كتب هذا في سنة ١٨٩٤. وكان يتقاسم هذا الرأي كثيرون من ذوي الأفكار التقدمية الذين لا مراء في نضجهم السياسي النسبي بالنسبة لعصرهم. ويعتبر هذا دليلاً على أنه في ظروف البلدان العربية، كان الخروج من دائرة التصورات المألوفة أمراً عسيراً حتى بالنسبة لهم. فلم يروا في حالة المرأة الشرقية حائلا دون التطور التقدمي، بل إن البعض كان يرى في خروج المرأة إلى ميدان النشاط الاجتماعي خطراً مباشرا على العائلة. ولنعد إلى الأسماء المعروفة.

إن فرنسيس مراش، الذي كان نصيراً لتحرير المرأة، كان يرى، مع ذلك، أنه لا ينبغي تعليمها سوى القراءة والكتابة والحساب ومبادىء الجغرافيا وعلم اللغة: «لا غرابة في قصر تربية المرأة علي دائرة التعليم الأولى. فالدراسة المتعمقة للعلوم تؤدي إلى نتائج غير مرغوب فيها». ثم إن مراش يقصد ان هذا سيوقظ فيها الميل إلى الحرية والرغبة في «الاقتداء بالرجل، فتهمل واجباتها المنزلية وأطفالها» و«ربما يعن لها أن تضع نفسها فوق الرجل»[نقلاً عن : ١٦٥، الجزء ٢، ص ٥٩].

أما نجيب الحداد فقد كتب يقول إن المرأة في عصرنا يجب أن تكون متعلمة، ولكن هذا يعني مجرد «معرفة قليل من كل شيء، حتى لاتبدو جاهلة في مجالسها وحتى تشعر بالحياة شعورا أكمل»[٩٧، ص ١٤٠].

أما الكواكبي، الذي يبدو انه كان يتقاسم بحسن نية وجهة نظر فورييه غير المألوفة، فقد أكد أن المرأة هي «النصف المضر» للجنس البشري (٤٥، ص٤٢). أما فرح أنطون، المتحرر في تفكيره، فقد رأى أن مصير المرأة يجب أن ينحصر في «تربية الأطفال والتدبير المنزلي وفي دور رفيقة الزوج»[٢٦٠، المجلد ٤، ص٥٧٠]. بل إن قاسم أمين، أكثر أنصار تحرير المرأة ثباتا، يطرح المسألة في نهاية الأمر على هذا النحو، فقد كتب في كتاب «المرأة الجديدة»: «إني ما طلبت المساواة بين الرجل والمرأة فى شيء منها [من الحقوق السياسية]... لأني أرى أننا لانزال الآن في إحتياج كبير لرجال يحسنون القيام بالأعمال العمومية. وأن المرأة المصرية ليست مستعدة اليوم لشيء مطلقاً ويلزمها أن تقضي أعواماً في تربية عقلها بالعلم و التجارب حتى تتهيأإلى مسابقة الرجال في ميدان الحياة العمومية»[٩٠، ص ص ٧٨ - ٧٩].

وهو يرى أن تحرير المرأة لابد وأن يؤدي إلى حسن أدائها لوظائفها التقليدية - التزوج والانجاب وتربية الأطفال[ ٩٠ ص ص ٩٣ - ٩٤].

ويقصر قاسم أمين مشكلة المرأة على حدود حياتها العائلية الخاصة. مع أنه يرى أن بامكانها عند الضرورة أن تعمل لاعاشة نفسها وأطفالها. وفي هذا السياق، فان دائرة المعارف التي يوصي بها للمرأة هي تربية الأطفال والتدريس والطب. ولم يخصص للمرأة في المستقبل سوى دور ربة البيت. وكتب فقال انه عند ذاك ستكون قد «اختفت من عالم الوجود تلك الأنثى، تلك الذات البهيمية التى كانت مغمورة بالزينة،متسربلة بالأزياء منغمسة فى اللهو، وظهر مكانها امرأة جديدة هى شقيقة الرجل وشريكة الزوج ومربية الأولاد ومهذبة النوع. هذا التحويل هو كل [كذا!] مانقصده» (٩٠، ص ت) . ويكمن تفسير قاسم أمين في انه، في ظروف الشرق آنذاك، لم يكن بالامكان أن يدور حديث عن المساواة الفعلية بين الرجل والمرأة. وبالنسبة للعالم العربي لم تكن مسألة المرأة مشكلة حقوق سياسية ومساواة اجتماعية بين الرجل والمرأة، وانما مسألة عائلة وحياة زوجية وتربية أطفال.

وتعليلاً لتأكيداته، لجأ قاسم أمين إلى القرآن والسنة وإلى تاريخ الاسلام وتاريخ الشعوب الأوروبية والولايات المتحدة الأميركية. وكذب أولئك الذين يعتقدون، ثباتاً منهم على مبدأ حرمة التقاليد، أن القرآن يكرّس حالة المرأة وانها حالة ناشئة عن واجبها الاجتماعي(١٩). وحاول قاسم أمين إثبات أن المرأة كانت في فجر الاسلام، تشغل مكانة أسمى بما لا يقاس مما في العالم الاسلامي الحاضر، وأنه ينبغي التحلل من التقاليد الدخيلة على الاسلام «الصحيح»: ولما كان من أتباع محمد عبده، فقد دعا المسلمين إلى «العودة إلى النبي». ويتعلق هذا خاصة بمشكلة الحجاب. فقد بيّن قاسم أمين أن القرآن لم يأمر بالحجاب وأن المرأة السافرة لا تخلّ بفريضة الدين. وأدان تعدّد الزوجات ودعا إلى منح المرأة الحق في الطلاق.

وفي طرحه لمسألة المرأة، اعتمد قاسم أمين على ثلاثة مبادئ أساسية:

١ - «حالة المرأة في الهيئةالاجتماعية تابعة لحالة الآداب في الأمة»[٨٩، ص ٤].

٢ - «أن طبيعتها (المرأة) العقلية والأدبية قابلة للترقي كطبيعة الرجل... وانها انسان (مثل الرجل)»[ ٩٠، ص ب].

٣ - «... تحويل،النفوس إلى وجهة الكمال في شئونها مما لايسهل تحقيقه، وإنما يظهر أثر العاملين فيه ببطء شديد فى أثناء حركته الخفية. وكل تغيير يحدث في أمة من الأمم وتبدو ثمرته فى أحوالها فهو ليس بالأمر البسيط، وإنما هو مركب من ضروب من التغيير كثيرة تحصل بالتدريج فى نفس كل واحد شيئاً فشيئاً، ثم تسرى من الأفراد إلى مجموع الأمة، فيظهر التغيير في حال ذلك المجموع نشأة أخرى للأمة»[٨٩، ص ١].

وبينما كان الجميع - أنصار تحرير المرأة وخصومه على حد سواء - يربطون مباشرة بين حالة المرأة في المجتمع المعاصر لهم وبين انحطاط العالم الاسلامي، ثم يربطون بين هذا الانحطاط وبين تحلل الاسلام، فقد كان قاسم أمين أول من أكد، على العكس من ذلك، أن الأزمة التي تعاني منها الشعوب الاسلامية نتيجة لانحطاط العائلة وناشئة عن الحالة الذليلة للمرأة [ ٩٠، ص ص ١٣٣ - ١٣٥: ٨٩، ص ص ١١٨ - ١١٩]. ولما كان الانسان يتلقى التربية أساسا في العائلة، حيث تأخذ شخصيته في التشكل بتوجيه من الأم، ولما كان

الكمال الأخلاقي للفرد، من وجهة نظر المصلح الاسلامي، عاملاً مقرراً لرقي المجتمع، فتترتب على ذلك ضرورة اعلاء شأن المرأة في العائلة وتحريرها من الحجاب، وضرورة تعليم المرأة. ولذا ينبغي تغيير عادات التربية وأساليبها، ولا مندوحة من أن يراعي شيوخ الاسلام احتياجات المسلمين عند حل مسألة المرأة.

وكتب الأكاديمي ا. ي. كراتشكوفسكي في مقدمته لترجمة «المرأة الجديدة» فقال: «لقد كان قاسم أمين أول مسلم في مصر يرفع عقيرته بحماس لنصرة حقوق النساء المستباحة. ولا تكمن مأثرته في مجرد أنه صاغ مسألة المرأة صياغة منهجية وبلورها في تفاصيلها لأول مرة، بل وفي انه جعل الدفاع عنها هدف حياته، مكرسًا لها بوجه خاص نشاطه الأدبي»[٥٧، ص ١٢٧]. ومن الصعب اضافة المزيد إلى ذلك القول.

أما المقدسي، الاختصاصي اللبناني في علم الأدب، فهو يورد في مؤلفه البالغ الأهمية «الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث» آراء العديد من كبار الشعراء والكتاب العرب تدل على أن فريقاً كبيراً من المثقفين العرب ظل محافظاً في مسألة المرأة حتى في الربع الأول من القرن العشرين. فقد تحدث الشاعران المعروفان أحمد شوقي وحافظ ابراهيم عن ضرورة التحرير التدريجي للمرأة. وبرز رأي مفاده ان الحجاب لايحول دون تطور المرأة المنسجم. أما المنفلوطي، الكاتب المصري المعروف في أوائل القرن، فقد كان يرى أن الرجل يجب عليه أن يرتفع بالمرأة إلى مستواه، كي يجد فيها خلاً وفياً. [١٦٥، الجزء ٢، ص ص ٥٥ - ٥٨].كما ظهر من يعبر عن مثل هذا الرأي في البلدان العربية الأخرى. وهكذا، ففي مجلة «خير الدين» التونسية (١٩٠٦)، يمكن العثور على حديث عن العواقب الوخيمة لجهل النساء وعن ضرورة تزويد المرأة بتعليم أولي خليق بمساعدتها في أن تصبح ربة بيت ومربية نموذجية للأطفال. وينتقد كاتب هذه الأحاديث أسلوب تحرير المرأة في أوروبا، حيث تحوز المرأة على «حريات كثيرة جداً» الأمر الذي يجعلها بوجه خاص منافسة للرجل في مجال النشاط العملي[١٩١، ص ٦٩].

وهكذا تبدت في الفكر الاجتماعي العربي معالجتان لمسألة المرأة. فقد رأى البعض أن نهضة الشعوب الاسلامية من النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية ليست ممكنة إلاّ على أساس التقاليد والحضارة الاسلامية، ولذا فمن الضروري أن يصان نظام الأشياء المألوف، وذلك بوجه خاص فيما يتعلق بحالة المرأة. وكان الآخرون أنصاراً للاصلاحات، إلاّ أنهم لم يسعوا إلى فوز المرأة بحقوق متساوية مع الرجل. وكانوا في أحسن الأحوال ينادون بحق المرأة في الطلاق وحقها في الخروج سافرة، وكانوا يعارضون تعدد الزوجات. إلاّ إنه حتى في هذا لم تكن ثمة مبدئية تامة، مثال ذلك أن حق المرأة في الطلاق لم يكن ينظر اليه بوصفه حقاً مطلقاً، وإنما رهن برغبة الزوج أو قدرته على اعالة زوجاته (أنظر في هذا الصدد مقترحات محمد عبده حول ادخال التعديلات على أحكام الشريعة في الطلاق)[ ٩٠، ص ص ٢١٧ - ٢١٨]. ولم يساو بين حق المرأة في العمل وحق الرجل: فقد حصر مجال اشتغال المرأة في أضيق الحدود.

ومما يسترعي الانتباه أنه في سياق المناظرة، كان «التقليديون» و«المجددون» المسلمون يلجأون في الدفاع عن مفاهيمهم إلى القرآن والسنة وإلى أمثلة من تاريخ الاسلام، الأمر الذي لا شك في أنه كان يضفي أهمية خاصة على رأيهم في أعين جماهير المسلمين: إن كون كثير من آيات القرآن حمالة أوجه وتعدد معاني التعبيرات الواردة فيه وفي السنة قد وفرا أوسع رحابة للتفسيرات المتعارضة.

كما يسترعى الانتباه أن أنصار تحرير المرأة كانوا في غالبيتهم من «المتحمسين للغرب» على اختلاف ميولهم. وكانت مواقفهم غنية بالأمثلة ليس فقط من تاريخ الاسلام، بل ومن تاريخ أوروبا والولايات المتحدة

الأميركية وباستشهادات متواترة ليس فقط من القرآن والأدب الديني، بل ومن الأعلام الأوروبيين، وبمقتطفات مسهبة من مؤلفات الكتّاب الغربيين. ويدل هذا على أن المناظرة التي دارت حول مسألة المرأة كجزء من الصراع بين القديم والجديد حول طريق تشكل المجتمع البورجوازي في البلدان العربية، كانت من الناحية الموضوعية مناظرة تستوجب في الوقت نفسه نضالا من أجل التمثل الفعلي لبعض الجوانب الايجابية في «التراث الأوروبي».

## نقد التفاوت الاجتماعي

تبين دراسة التاريخ الحديث للبلدان العربية ان حياة الجماهير الشعبية ومشكلات العلاقات الاجتماعية لم تلق عناية جدية من جانب القادة الاجتماعيين والأدباء العرب. ولم ينتبه إلى بؤس الانسان البسيط غير بعضهم. إلاّ أن المفكرين العرب، وهم يولون انتباههم إلى الشخصية الانسانية ووضعها في المجتمع، لم يكن بوسعهم أن يمروا مر الكرام بالمفارقات غير العادية ليس فقط في المساواة الحقوقية، بل وفي المساواة الاجتماعية بين الناس. فقد وجهوا النظر إلى احتداد حالة الجماهير الفلاحية المعدمة وعامة سكان المدن من صغار التجار والموظفين وغيرهم. وبما أن الدوائر التقدمية بين الأوساط الاجتماعية العربية لم تكن ترى في أفقر فئات السكان سوى معذبين، فقد رأت أن واجبها الاخلاقي والاجتماعي إنما يتمثل في الرأفة بالمستذلين والمهانين. وكقاعدة، فقد كانت هذه الأوساط تبحث عن المخرج في الأعمال الخيرية. لقد دعا الايديولوچيون العرب أغنياء هذا العالم وأقوياءه إلى معاملة الفقراء بالمعروف والعطف على حالتهم وانصافهم. وكثيراً ما كانت هذه الدعوات مصحوبة بتحذيرات واشارات إلى مخاطر الثورة الاجتماعية. بل وبالإعتراف أحيانا بمشروعية مثل هذه الثورة كوسيلة أخيرة، وإن لم تكن مستحسنة، للنهضة الاجتماعية للمجتمع ولاقامة العدالة الاجتماعية. وكانوا يقصدون بذلك الحد من امكانية الربح السهل والقضاء على التفاوت الصارخ في توزيع الخيرات على أساس مكافأة العامل على عمله مكافأة منصفة. ولم يكن أنصار العدالة الاجتماعية في الشرق العربي كلهم أو جلهم يسعون إلاّ إلى تخفيف محسوس إلى هذا الحد أو ذاك للتفاوت الاجتماعي. وكانت الوصفات المتعلقة بالوصول بالعلاقات الانسانية إلى حد الكمال، بل والمخططات الطوباوية أحيانا لنظام اجتماعي «أمثل»، كانت تعكس النزعة الانسانية للايديولوچيين العرب، التي تشكلت بفضل تفاعل مؤثرات الحركة التحررية في العالم العربي والأفكار التنويرية والتقاليد الانسانية في الثقافة العربية والعالمية. والحال أن هذا المخطط لمثل هذا الهيكل الاجتماعي الذي لايدع مجالا للمفارقات الحادة لتفاوتات الملكية بين الناس، غالبا ما كان يقضي بأن تتولى الدولة تنظيم التعاون بين السكان من أجل الصالح العام. فقد كان القادة التقدميون العرب ذوو الأفكار المتحررة يحلمون بالرفاهية الشاملة. وفي هذا السياق، حاول الكتاب العرب إثبات أن من اللازم والواجب والممكن تغيير الظروف المادية لمعيشة الناس والقضاء على التفاوت الاجتماعي على أساس علاقات انتاجية بورجوازية. وكانوا يريدون العثور على حل للتناقضات الأزلية بين الأغنياء والفقراء في أطر اصلاحات ليبرالية. ولم يكن ثمة من يعرف بعد السبل الحقيقية لتغيير عالم الناس، بل إن الذين كانوا ، كالريحاني، يشعرون شعوراً حاداً بحتمية الثورة الاجتماعية ويدركون انهم بمناداتهم بالعدالة الأجتماعية، انما يدافعون بوجه خاص عن مصالح الطبقة العاملة، كانوا يرون أن الدواء الشامل للتعاسات لا يكمن في القضاء على الملكية الخاصة - إذ لم يتطاول أحدهم عليها، ولم يطرح أحد مسألة من الذين يجب أن تكون وسائل الانتاج من نصيبهم - وإنما يكمن ذلك الدواء في التنوير والأعمال الخيرية، وفي أحسن الأحوال، في الترويج لفكرة نمو الاشتراكية التدريجي ضمن الهيكل الاجتماعي - الاقتصادي القائم.

وربما يدعو إلى شيء من الدهشة ان الايديولوچيين العرب، إذ يدرسون مشكلة التفاوت الاجتماعي،

ينتهون إلى حلول طوباوية، حتي في أوائل القرن العشرين. وذلك في وقت كان الانتشار الواسع فيه من نصيب الماركسية التي كان بالامكان تبنيها وكان بالامكان خوض الصراع معها، غير انه لم يكن بالامكان تجاهلها. ونجد تفسيراً لهذه الظاهرة عند ف. انجلز، في أعماله المكرسة للاشتراكية العلمية. فالاستنتاجات التي وصل اليها ف. انجلز حول تطور الفكر الاشتراكي في أوروبا في أوائل القرن التاسع عشر يمكن، في رأينا، أن تتناسب مع الحالة الفعلية في العالم العربي في أوائل القرن العشرين. ففي ذلك الوقت، وفي أكثر البلدان العربية تطوراً - مصر وسوريا- «كان أسلوب الانتاج البورجوازي والتناقض بين البورجوازية والبروليتاريا، لا يزالان غير متطورين إلى حد بعيد». ونتيجة لذلك «كانت النزاعات الناشئة عن النظام الاجتماعي الجديد لاتزال في المهد». إلى جانب أن «وسائل حلها أيضا كانت في تلك الفترة أقل نموا بكثير»[٨، ص ٢٦٨]. إن الحالة غير المتطورة للعلاقات الاجتماعية في الشرق مع المامه السطحي العام بحالة الطبقة العاملة في الغرب، كانت تطابقهما نظريات هي أيضا غير متطورة. وهذا هو كل ما في الأمر. ومما يسترعي الانتباه بصفة خاصة أن العرب كانوا يتعاملون مع الاشتراكية تعاملهم مع نظام اجتماعي مثالي ولو أن كل امريء، كما لاحظ شميل، يؤمن بالاشتراكية على نحو ما يفهمها، لا على نحو ماهي عليه أو على نحو ما يجب أن تكون عليه[١١١، ص ٦٩٣]. ويعود ذلك بوجه خاص إلى أن العالم الرأسمالي الذي تعامل معه العرب طويلا بمقياس المثل العليا للمنورين الفرنسيين، كان يكشف أمام العرب كل يوم فعلا عن نقائصه العضوية، ومن هنا النزوع الطبيعي إلى تخليص الشرق من الكوارث الاجتماعية التي تحملها الرأسمالية معها.

ولتشخيص الايديولوجيين البورجوازيين العرب في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين يصلح جدا الوصف الذي قدمه ف. انجلز للاشتراكيين - الطوباويين في «مقدمة الطبعة الانجليزية لـ (بيان الحزب الشيوعى) عام ١٨٨٨»: فقد كان هؤلاء «سحرة اجتماعيين وعدوا بشفاء كل العلل الاجتماعية باللجوء إلى كافة الترقيعات دون أي مساس برأس المال والربح... كان هؤلاء اناسا يقفون خارج حركة الطبقة العاملة ويلتمسون بالأحرى مساعدة الطبقات (المثقفة)»[١٣، ص ٣٦٦]. وكان تنبؤهم بمستقبل الانسانية نسبياً ومحدوداً وخاطئاً في أغلب الأحيان. أما اشتراكيتهم فقد كانت اشتراكية عفوية. ولكن أهميتهم كانت تكمن، على أية حال، في انهم كانوا يتحركون في الاتجاه الذي كان تطور المجتمع يسير فيه بالفعل.

وفي مؤلفات الكاتب المسرحي والأديب الاجتماعي اللبناني نجيب الحداد، الذي عاش وعمل في مصر مدة طويلة، تصبح مشكلة العلاقات الاجتماعية للمرة الأولى موضوعاً متميزاً. وكانت نقطة الانطلاق بالنسبة لنجيب الحداد هي الفكرة القائلة بأن الحياة والنزوع إلى صونها أهم ما يقرر أفعال الانسان[١٠٧، ص ١٤١]. وكانت الحالة التعسة لصغار الموظفين «الذين يعدون محور الأعمال وركيزة الخدمات»[٩٧، ص ٣٤] قد جرّت الحداد إلى اليأس. وهو، بطبيعة الحال، لم يتعمق في جوهر الظواهر الاجتماعية ولم يثر الشكوك في شرعية وجود الفقراء والأغنياء ذاته. وكان يروج لضرورة الأعمال الخيرية، معتبراً أن الأغنياء والأقوياء يجب أن يهتموا بالفقراء والضعفاء[٩٧، ص ١٢]. ويطلب الحداد من الحكومة توجيه الانتباه إلى حالة الشعب العامل البائسة، ويطلب من الأغنياء والأقوياء التنازل ومساعدة الفقراء. وكتب الحداد في أحد مقالاته فقال: «ما أبلغ الجرم الذي يقترفه الأغنياء الذين يبددون ثرواتهم على نحو غير مطلوب. آه لو أنفقوا النقود على المؤسسات الخيرية، بمنحها فوائض ثرواتهم! أي جرم يقترفه الأغنياء الذين يستنزفون الانسان العامل الخادم! آه لو أدرك الغني، أن السفالة لا ترتدي الأسمال دوما، وأن الرفعة لا ترفل في الحرير دوما وأن الفقير ألزم للمجتمع البشري من الغني! إن العامل المتوسط المبتكر مفيد للبلاد، وجندي مدافع عن الوطن»[٩٧، ص ١٠]. واستنادا إلى تجربة أوروبا، يروع الحداد الأغنياء بخطر تفجر سخط الفئات المضطهدة: «... أم أن الأغنياء لايرون ما نراه، عند النظر إلى الأغنياء والفقراء في أوروبا واستخلاص عبرة من ذلك؟ فنحن نعرف أن أوروبا تحيا بين الفوضوية المتمردة والاشتراكية الايجابية، ونرى الدور التي دمرها الحرمان، وهلاك الأنفس

التي باتت فريسة الأغنياء واليأس...»[٩٧، ص ١٠]. ثم: «إنني أخشى أن ينوءوا (الفقراء) بأثقال عملهم، وحينئذ سيلمع برق يأس جديد في الشرق»[٩٧، ص ١١].

كما تحدث بهذه الروح الشعراء العراقيون المعروفون، الزهاوي والرصافي وبحر العلوم والجواهري والشاعران المصريان حافظ ابراهيم والكاشف وغيرهم. ويورد أنيس الخوري المقدسي آراء الكتاب العرب المميزة في هذا المعنى. وهكذا فقد دعا الشاعر المصري الكبير حافظ ابراهيم (١٨٧١ - ١٩٣٢) الأغنياء والوجهاء إلى تعليم الفقراء واتاحة الفرصة لهم لكسب العيش تفادياً للثورة الاجتماعية التي توشك أن تنفجر، ودعا إلى الأعمال الخيرية. وكتب اللبناني نسيب أرسلان في قصيدة مكتوبة في سنة ١٩١٢، محذرا المالكين من تفجر السخط لدى الطبقات المعذبة، فقال: «ان لم ينالوا حقوقهم سلمياً، فسوف يحلّ يوم ينتزعونها بأنفسهم، وتهرق السيوف الدماء... واليكم مثال التمردات في الغرب، المزلزلة للجبال، والمطوحة بها إلى الهاوية» [١٦٥، الجزء ٢، ص ٢٥].

كما يتردد تحذير الأغنياء في مقالات الكاتب المصري ولي الدين يكن (١٨٧٣ - ١٩١٢). وكتب في دراسته «عمال الدولة العثمانية»: «نحن سنتكلم والعمال سينفذون. ونحن سننادي وسوف يساندوننا»[٢٩، ص ٢٤]. ومع ذلك، فإن هذا التهديد على شفتي الأديب الاجتماعي ولي الدين يكن كان صيحة يأس. لقد كان يعتبر التفاوت الطبقي طبيعياً ولم يكن يؤمن بفعالية النضال الجماهيري وبامكانية الانتصار النهائي، وبوصفه منوراً حقيقياً، كان يري الطريق إلى اصلاح حالة الكادحين، الذين اتخذ منهم موقف العطف السافر، في نشر التنوير وفي التخلي عن العادات الضارة والأباطيل وفي القضاء على الجور الاقطاعي وتحرير المرأة وما إلى ذلك. وكان هذا الايمان بالتحديد بجبروت التنوير بالمعنى الواسع أحد الأسباب الدافعة الرئيسية التي جعلت من ولي الدين يكن نصيراً لانجلترا «المتحضرة».

وكان ما يجمع بين دائرة الناس المتنورين، الذين أبدوا اهتماماً بموضوع العلاقات الاجتماعية، هو تسليمهم بحقيقة التفاوت غير الجائز في توزيع خيرات الدنيا في المجتمع وخطر الانفجار الاجتماعي الكامن في ذلك، كما بينت تجربة الدول الأوروبية. إلاّ أن أحداً لم يكن يدرك بعد آنذاك جوهر المشكلة. وبقيت الفكرة التقليدية والقائلة بأن النظام القائم، وخاصة الفقر والغنى، من تقدير الأمر الالهي. وكان الكواكبي هو الآخر يشاطر الايمان بفكرة مماثلة. غير أنه أدخل عنصرا جديداً في طرح المسألة، وإن لم يلق مع ذلك صياغة منهجية في مؤلفاته.

وفي تحليله لطبيعة الاستبداد، أعرب الكواكبي عن احتجاجه على «استبداد الملاك» وعلى الثراء الفاحش للبعض والفقر الشديد للبعض الآخر. ويرى الكواكبي أن الثروة الفاحشة تشكل أساسا من أسس الاستبداد الاجتماعي والسياسي، وتقسم الناس إلى سادة وعبيد وتقود الشعوب أحياناً إلى فقدان استقلالها[٤٥، ص ص ٤٦- ٤٧].

ويطرح الكاتب العربي فكرة مؤداها أنه في أية علاقات متبادلة بين الناس لا ينبغي السماح بتمتع البعض بكافة خيرات الحياة بينما البعض الآخر لا يخصه سوى الكدح الشاق والمعاناة. وهو يرى أن بؤس الغالبية الساحقة من الشعب يتعارض مع القرآن.

إن الثروة تفسد الانسان، أما فساد الأخلاق فانه بدوره يقوي فيه الميل إلى الجشع. وربما كان الكواكبي هو أول من أدان الجشع بهذه الدرجة من الحدة في الأدب العربي الحديث.

وهو يتحدث بألم وسخط عن أنه يوجد في المجتمع المعاصر له كثير جداً من الكسالى والطفيليين الذين يحيون على حساب من يكدحون، الأمر الذي وجد انعكاساً خاصاً له في فكرته عن التوزيع الجائر للخيرات المعيشية (٤٥، ص٤٢ - ٤٣).

ووفقا لتقديراته المماثلة إلى حد بعيد لتقديرات فورييه، فإن ما لايزيد على اثنين في المائة من الناس يحوزون على أكثر من نصف الخيرات المعيشية على الأرض، تلك الخيرات التي تخلقها الانسانية بالعرق والدم. إلاّ أن كل واحد منهم يعيش «بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الألوف من الصناع والزراع» وفيما خلا المستبد - الملك والصفوة، يعد الكواكبي في عداد الطفيليين السياسيين والوزراء والمرابين والاحتكاريين الذين يستظلون بالاستبداد - أي كل الحائزين على ثروات فاحشة - ورجال الدين والنساء اللاتي لا ينتجن شيئا. وباختصار، كل من لا يشتغل بعمل مفيد للمجتمع (٤٥، ص٤٢ - ٤٣).

ومما يسترعي الانتباه أن الكواكبي يضع المسألة الفلاحية في مركز المشكلة الخاصة بالعلاقات الاجتماعية. وإذ يتمسك برأى مثالي عن أصل تفاوت الملكية (خلق الله الانسان كاملا، ولكن الانسان فسد وأخذ يسجد للثروة والجمال وما إلى ذلك) فإن الكواكبي (شأنه في ذلك شأن غالبية القادة الاجتماعيين والسياسيين في عصره)، يميل إلى أن يجد سبب فقر الفلاحين، إلى حد ما، في الكسل الذي يتصفون به على حد زعمه[٢٠]. ولكن بصورة جزئية فقط. وخلافاً لغيره، كان الكواكبي يدرك ضرورة الحل الجذري للمسألة الزراعية، وكانت الملكية العقارية الفلاحية الصغيرة هي المثل الأعلى للعدالة الاجتماعية عنده. وهو يؤكد، استناداً إلى القرآن، أنه لا ينبغي أن يتمتع بالأرض سوى من يفلحها (٤٥، ص٤٥) ويقول إن الأرض هبة الله، وينبغي الاستفادة منها استفادة مشتركة. وينبغي على الفلاح الذي يفلح الأرض، أن يؤدي الضرائب - الزكاة والعشر والخراج - على نحو ما أمرت به الشريعة. ومع أن هذه الضرائب، كما هو واضح، تقضي بخصم ما يصل إلى ٢٠٪ من الدخل، فان تحديد المكوس الضريبية في ظروف البلدان العربية وفي أوائل القرن العشرين بخمس الدخل كان يعني على وجه الاجمال تخفيفا ملحوظا بالنسبة للفلاح.

وكخطوة أولى ضرورية وعاجلة نحو حل المسألة الفلاحية، يطالب الكواكبي بتنفيذ اصلاح زراعي يرتكز على نظام الملكية العقارية الفلاحية الصغيرة ويوصي بوضع تشريع يمنع استعباد الفلاح وافقاره.

وفي طرحه للطريق إلى حل مشكلة التفاوت الاجتماعي، يتقدم الكواكبي خاصة بالمبدأ الخاص بـ «التراكم المعتدل» ضمن حدود لا تتجاوز المتطلبات الانسانية.

وفي هذا الصدد، لا بد من التوقف عند موضوعة «الكسب المشروع» القريبة من وجهة نظر روسو والمتفقة معها في حق «المستأثر الأول».

فالتراكم مباح، اذا ما حدث «بشكل مشروع فقط» - إذ ينبغي الحصول على الثروة إما عن طريق «بذل الطبيعة» أو لقاء مقابل مساو لها.

ولا ينبغي للثروة أن تتجاوز متطلبات الانسان تجاوزاً كبيراً وألاّ تكوّن الثروة بحيث تلحق أضرارا بأفراد آخرين، الأمر الذي لا مفر من حدوثه في حالة «احتكار الضروريات» أو مزاحمة الأغنياء للزراع والصناع (٤٥، ص٤٥ - ٤٦).

وفي معارضته للربا[٢١]، الذي حرّمه القرآن، لا يرفض الكواكبي مبدأ التراكم الخاص ذاته. ولكنه، بوصفه ايديولوجياً للبورجوازية العربية الآخذة في التشكل، ينادي بالاعتدال، ويشجب التبذير والاسراف ويشيد

بالحرص وباستخدام رأس المال استخداماً رشيداً.

ولم يكن بمقدور الكواكبي أن يرتفع إلى مستوى المنورين الفرنسيين في فهم طابع العلاقات البورجوازية. وهذا أمر مفهوم اذا ما أخذنا في اعتبارنا الفارق بين الفئة الثالثة الفرنسية والبورجوازية القومية العربية الضعيفة، التي لم يكن في داخلها أي تمايز دقيق حتى في أوائل القرن العشرين. وقد نظر الكواكبي إلى جوهر الأشكال الرأسمالية للاستغلال وإلى الربح الرأسمالي نظرة غير سليمة. وعندما يتحدث عن الثراء الفاحش والاستئثار الجائر والربا يقصد قبل كل شيء ثراء الاقطاعيين والنهب الاقطاعي والفائدة الربوية وما إلي ذلك. أما التراكمات النقدية في وسط البورجوازية العربية فقد كانت في ذلك الوقت لاتزال تافهة نسبياً، الأمر الذي كان يتماشي تماماً مع مطالب الكواكبي المتعلقة بالتراكم المعتدل.

ولا يتجرأ الكواكبي بعد على تخليص مجتمعه المثالي القادم من تفاوت الملكية. فأصله ومستوى العلاقات الاجتماعية الذي كان قائما آنذاك في بلدان الشرق الاسلامي لم يسمحا له بتجاوز اطار الأفكار المألوفة. وفي مجتمعه الكامل، الذي اعتبر مثله الأعلى مجتمع عهد الخلفاء «الراشدين»، يستمر الأغنياء والفقراء والملوك والصعاليك في الوجود (٤٥، ص٦٦)، وإن كانوا سواء أمام القانون. وقد تحدث بوصفه ايديولوجيا للبورجوازية العربية، محاولاً الوصول بالمجتمع إلى حالة من «التوازن الآلي». ويلقى هذا الاتجاه تطويرا كاملاً في آرائه عن الدولة.

وفي المجتمع «المتوافق» و«العادل» يحصل الانسان، وفقا لما يذهب إليه الكواكبي، على كل ما تعده به الجنة تقريبا. وسيجد أعضاء الجماعة أنفسهم في علاقات «اشتراك عمومي» يرتكز على أساس مبدأ المنفعة للانسان، وهو المبدأ الذي يعتبر في الوقت نفسه سر «نجاح الأمم المتمدنة» (٤٥، ص٤٤، ٥٨، ٨٦). وقد أكد أن هذا «الاشتراك العمومي» على وجه التحديد هو ما يسعي اليه «كومون، وفنيان، ونيهلست وسوسياليست»★(١٥٥، ص١٨٣ – ١٨٤).. وفي مجتمع منفعة عامة كهذا يشتغل كل فرد بعمل مفيد للمجتمع، وهو واجب حيوي للانسان (٤٥، ص٦٥ – ٦٦، ٨٥). ويعتقد الكواكبي أن العمل يتجسد فيه الأمر الالهي الذي «يجازى» بموجبه كل امرئ «حسب عمله» (٤٥، ص٤٤)، أو حسب لقاء مقابل مساو. ويصبح آنئذ عمل الانسان العامل والفلاح والكاتب مسألة شرف وواجب. فدولة الكواكبي المثلى – دولة الحقوق الديمقراطية المكفولة (أنظر: ٤٥، ص٦٥، ٨٦– ٨٧)- كانت مدعوة لحل كافة تناقضات العصر.

إن الاشتراكية البورجوازية الصغيرة، التي يحصل في ظلها كل امريء على ما اكتسبه بعمله هو، والتي تتفق مع «الطبيعة الانسانية» ومفهوم الحياة العقلانية – الأخلاقية (٢٥، ص١٥٧)، تتردد أصداؤها في التأكيد على ضرورة القضاء علي التفاوت الاجتماعي الحاد، وهو تأكيد يجد تعبيراً عنه في الدعوة إلى القضاء على «استبداد الملاك» (٤٥، ص٥٧ – ٥٨) وإلى التقريب بين الناس في الحقوق والظروف المعيشية، وإلى تطهير المجتمع من الطفيليين ومن الذين يحيون عالة على الآخرين.

وخلافاً للكواكبي، الذي استند إلى نقد مثالب النظام الاقطاعي للدولة العثمانية، فان مفكراً عربياً آخر، هو الريحاني، الذي عاش عدة سنوات في الولايات المتحدة الاميركية، قد تسنى له أن يرى التناقضات التناحرية التي تنخر في جسد المجتمع البورجوازي، رؤية واضحة. فقد وجه نقداً صارماً لأميركا «الحرة»، التي

★ الشيوعيون والثوار الايرلنديون والعدميون والاشتراكيون. – المترجم.

يسود فيها الكذب والجري وراء الربح وانعدام العدالة وبؤس الغالبية من الشعب، و«حيث أصبحت الأغلال أكثر تنوعاً وظهر فيها بدلا من بعض النخاسين، نخاسون آخرون» (١٢١، الجزء ١، ص٨٣). ولم يتسن للريحاني تفسير جوهر الرأسمالية تفسيراً علمياً. إلاّ أنه كان من الواضح تماماً له أن مصدر الشر على الأرض لايكمن في خصائص الطبيعة البشرية الأزلية ولا في العذاب والمنية الحتمية المحكوم بها على الانسان، بل يكمن أساساً في قسوة النظام الاجتماعي القائم وظلمه. وكان يري أن النهوض الصناعي، الذي كان من المفروص أن يوفر للانسانية الرفاهية وفرصة التعبير الأكمل عن امكانيات كل عضو في المجتمع، لا يؤدي الا إلى تقوية اضطهاد الانسان للانسان. وكان يرى أن العمل في أوروبا وأميركا المتحضرتين قد تحول إلى عبودية، فهو لا يشبع احتياجات الانسان المادية ولا يسمح له بالتطور الروحي. ويؤكد الكاتب إنه لا يجوز «أن يستنفد الانسان ذو الروح الحية قواه ارضاء للاحتكارات والأحزاب السياسية مدعما بذلك النظام الاستبدادي» (١٢١، الجزء١، ص١٠٧). فالانسان في ظروف كهذه لايجد السعادة، التي لايمكن بلوغها إلاّ في العمل الذي يرتفع إلى درجة الكمال (١٢١، الجزء ١، ص٢٠٢)(٢٢). ويستخلص الريحاني استنتاجا مهما حول ضرورة التغيير الاجتماعي للعالم. وكتب يقول: «إن نظاما اجتماعيا يقوم على بؤس جزء من أعضائه هو نظام حالك السواد ومنحل وبحاجة إلى الاصلاح والتقويم»(١٢١، الجزء ١، ص٨٣). وفي هذا السياق، لم تفارق ذهنه فكرة التخلص الواجب من التوزيع الجائر للثروات. فهذا التفاوت، في رأي الريحاني، مصدر التفاوت الاجتماعي ومصدر كل شر اجتماعي عموما في نهاية الأمر (١٢١، الجزء٢، ص٤٠).

وقد أدرك الريحاني انه لا يمكن بلوغ العدالة الاجتماعية «إلا عن طريق التغيير الجذري للنظم» (١٢١، الجزء ٢، ص٤٠)، وأن الشر لن يتلاشى من تلقاء نفسه، بل ينبغي القضاء عليه: «ينبغي للانسان مقارعة الحجة بالحجة والرد على النير بكلمة الحقيقة، وإذا اقتضى الأمر، بالتمرد والعصيان، عندئذ يغدو التمرد حقيقة والعصيان واجباً». ثم: «اذا كان النير ثقيلا، فعلى الناس اسقاطه، واذا كان الحاكم طاغية فعلى الناس تقويمه أو التخلص منه» (١٢١،. الجزء ١، ص١٧٩).

وكان الريحاني على يقين من أن تركز الثروات في قطب والبؤس في قطب آخر لا بد وأن يقود إلى انفجار ثوري يكتسح عالم الرأسمالية.

بيد أن الثورتين السياسية والاجتماعية لابد من أن تسبقهما «ثورة روحية» (١١٩، ص٣٤)، تغيير روحي للانسان. وقد أصبح هذا التغيير هو هدف حياة الكاتب كلها. وفي الفترة من ١٩١٠ إلى ١٩٢٠ أخذت مفاهيم الانقلاب السياسي والاجتماعي نفسها تتوارى شيئا فشيئا. وصاغ الريحاني عقيدته في قوله المأثور: «في صلاح الفرد صلاح الأمة وفي صلاح الأمة صلاح زعمائها» (١٢١، الجزء ١، ص١١٩).

وآراء الريحاني تقربه من دعاة «الاشتراكية الأخلاقية»، الذين يعرفون الاشتراكية والطريق إلى بلوغها كسلم لانهائي للكمال الذاتي الأخلاقي للانسان. و«مملكة الأخوة الشاملة» التي نادى بها هي مملكة الاشتراكية. والواقع ان المجتمع الانساني في رأي الريحاني خاضع لقانون التطور على مراحل وفقا لنمط «النمو والازدهار والانحطاط». وفي هذا السياق تدخل قوى الجديد، في كل مرحلة من مراحل التطور، في نزاع مع قوى القديم متغلبة عليها في نهاية الأمر. وعلى هذا الأساس يستخلص الريحاني في العشرينيات استنتاجاً صحيحا مؤداه أن المبادئ الحقوقية والنظم السياسية والاجتماعية الملائمة بالنسبة لجيل من الناس، تشيخ وتشكل قيوداً بالنسبة للجيل التالي (١١٩، ص٢٦). ووفقاً لقانون التطور على مراحل، فان الانسانية تمر على التناوب بجملة من المراحل: الأبوية - الاستبداد (الاقطاعية) - المرحلة الدستورية (الرأسمالية) -

الاشتراكية. وأي اخلال بمبدأ التناوب يقوّمه التاريخ بوصفه خطأ (١٢٠، الجزء ٤، ص١٦١). ويؤكد الكاتب أن العصر الحالي هو عصر الاشتراكية التي يتحرك العالم نحوها بثبات.

ويرى الريحاني أن مجتمع المستقبل هو مجتمع العدالة الاجتماعية الذي سيقدر العمل الانساني فيه حق قدره (١٢١، الجزء ١، ص١٣٧)، والذي سيحصل كل انسان فيه على حق حرية الفكر والتعبير وحرية العقيدة والعمل (١٢٠، الجزء ٢، ص٥٦، ٩٢ - ٩٦). وسوف تلغى فيه السلطة غير المحدودة لاناس معينين وتكون الصدارة لـ «قوة الشخصية عموما» (١٢٠، الجزء ١، ص١٨٣). وبوصفه ايديولوجياً بورجوازياً صغيراً، عارض الريحاني الملكية الرأسمالية القائمة على الاستغلال، وأيد الملكية الخاصة القائمة على عمل المالك نفسه أو على عمل المنتج - العامل الأجير والمحاص، الخ - الذي يجازى عادل الجزاء (١١٩، ص١٤ - ١٦) وهو لا يتعمق في جوهر الملكية الخاصة وتكوين الربح. وسعياً إلى العدالة الاجتماعية، لم يدع إلى القضاء على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج.وفي مجتمع «الديمقراطية الاشتراكية»، كما يسمي الريحاني مجتمع المستقبل، ستؤمم الحكومة الشركات التي تتمتع بأهمية شعبية عامة وستقيد دخول الشركات التجارية والمالية ورجال الأعمال. ولتنفيذ الأشغال العمومية، ستنشيء الحكومة شركات حكومية لا يتجاوز رأسمالها الكلي المجموع الاجمالي لرؤوس أموال المؤسسات والشركات الخاصة والأفراد المستقلين. فالريحاني يتطلع إلى صون التوازن في المجال الاقتصادي، حتى لا تضار مصالح الأشخاص الحائزين على ملكية ضمن حدود «معتدلة».

وفي عالم المستقبل الجديد، تتمتع الأمم كلها (كبراها وصغراها) بحرية ادارةشئونها بنفسها وتتحرر من العبودية الاستعمارية ويمسك فيها الكادحون بالسلطة وتتولى منظمة الأمم المتحدة القيادة من خلال جيش موحد. ومع ذلك، فلن تنشب الحروب في مجتمع كهذا.

ومع كل الغموض القائم في الصياغات التي يتراجع فيها السوسيولوچي للشاعر، ومع كل إبهام تصورات الكاتب وطوباويتها عن التنظيم القادم للمجتمع الانساني، فمن الواضح أن المثل الأعلى للريحاني هو عالم الحرية والاخاء والمحبة والعدالة والحقيقة والمساواة في روح اشتراكية البورجوازية الصغيرة.

فهو مثل دولة مساواة وعدالة من ناحية، ومن ناحية أخرى هو مثل مجتمع تظل فيه الملكية الخاصة لوسائل الانتاج وتسيطر فيه الديمقراطية البورجوازية، وتجد فيه الاتجاهات الفردية متسعاً كاملاً. ومع ذلك، فان أفكار الريحاني عن المجتمع الاشتراكي لا تأخذ صورتها النهائية الا في العشرينيات.

## الأفكار الاشتراكية في الشرق العربي

اجتازت الاشتراكية في أوروبا الغربية خلال القرن التاسع عشر كافة مراحل تطورها من طوباوية إلى علم، وتزايد التحام الاشتراكية العلمية بالحركة العمالية، ومرّ نشاط الاشتراكيين بفترات من الصعود والهبوط. ومنذ أواخر القرن الماضي حازت الانتهازية في صفوف الاشتراكية - الديمقراطية الأوروبية على نفوذ طاغ. بيد أن هذه الأحداث التاريخية المهمة مرت مرور الكرام بالنسبة للجمهور العربي، مع أن الصحف العربية كانت تتابع حياة أوروبا باهتمام، وكان الفكر العربي يدقق فيها فيجد عندها نظريات ومبادئ لإعادة تشييد المجتمع الشرقي على أساس عصري. وظلت غريبة عن العرب آراء الاشتراكيين الطوباويين البارزين من سان سيمون إلى وايتلنج، والانقلاب الخطير الذي أحدثه كارل ماركس في العلوم الاجتماعية.

وطبيعي أن معلومات عن الاشتراكية قد تغلغلت مع ذلك في الشرق العربي. وبالنسبة للمثقفين العرب، وخاصة في سوريا ومصر، حيث لقيت اللغتان الفرنسية والانجليزية ذيوعاً كبيراً نسبيا، كانت الصحف الأوروبية هي المصدر الرئيسي للحصول على معلومات عن الاشتراكيين والاشتراكية. بيد انه في سيل المطبوعات الصادرة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، يصعب على الباحث أن يكتشف دلائل اهتمام جاد بالأفكار الاشتراكية من جانب الكتّاب العرب.

إن كلمة «الاشتراكية» لايرد ذكرلها في دائرة معارف بطرس البستاني. أما في القاموس التركي – الفرنسي، الذي صدر في اسطنبول عام ١٨٨٥، والذي يتضمن، حسب قول المؤلف، ليس فقط الكلمات التركية الأصلية، بل و «الكلمات والتعبيرات العربية والفارسية والمستعملة إلى حد ما في اللغة التركية» (١٩٦، ص١١١)، فترد كلمة «اشتراكيون». ويترجم واضع القاموس هذه الكلمة بمعان عدة: شيوعيون، اشتركيون، عدميون – ويشير اليها بملحوظة: «كلمة جديدة». وهكذا، ففي الدولة العثمانية خلال الثمانينيات، كانت كلمة «اشتراكية» لاتزال «كلمة جديدة».

وبالنسبة للمثقفين العرب، لم يكن يندرج تحت هذه الكلمة سوى أعم التصورات وأكثرها تشوشا عن الخير والعدالة الاجتماعية. وكانت تروعهم الدعوة إلى «إشاعة كل شيء بلا استثناء» (٢٥٩، المجلد ١، ص٩٤٦).

وقد كتب عن ذلك الكاتب المصري مصطفى حسنين المنصوري في سفر «تاريخ المذاهب الاشتراكية»: «كثيرا ما نسمع عن الاشتراكية، بيد أنه ما أقل الذين يدركون منا جوهر الموضوع. إن غاية ما يعرفونه عندئذ هو أن الاشتراكية مذهب يدعو إلى مساواة الملكية بين الناس، الأمر الذي يتعارض مع الطبيعة البشرية والأفكار الدينية عندنا ويعد ممجوجا من الجميع» (١٦٧، ص١).

في ذلك الوقت، كانت فكرة استحالة تقبل الآراء الاشتراكية فكرة واسعة الانتشار، ولم يكن ذلك قاصراً على شعوب الشرق. وكان الأفغاني واحداً من أوائل الذين تصدوا للاشتراكية بالنقد من وجهة نظر اسلامية. وكتابه الذي يحمل عنوان «الرد على الدهريين» (٨٦) ليس مكرسا لتفنيد المادية كمذهب فلسفي بقدر ما هو شجب للمفاهيم الاجتماعية والانسانية المستندة إلى معتقدات مادية، وكان رداً في نهاية الأمر على أفكار اشتراكية كان فهم جمال الدين الأفغاني لها آنذاك فهما مشوشا. فالواقع أن الأفغاني يتصور أن «الاشتراكيين والعدميين والشيوعيين» الذين يستند مذهبهم إلى «مزاعم الدهريين الباطلة» (٨٦، ص٥٩) لا يفعلون غير التستر على الجوهر الخبيث لهذا المذهب بالفكرة التي تتحدث عن وجوب الاهتمام بالضعفاء والفقراء، في حين أن انتصار أفكارهم، حسب ما يذهب اليه الأفغاني، من شأنه أن يكون مصدر شقاء بالنسبة للناس، وكذلك من شأنه أن يتسبب في انقراض الجنس البشري» (٨٦، ص٦٢).

وتدليلاً على صدق هذه الفكرة التي تعتبر رئيسية في تراكيبه النظرية، يعلن الأفغاني انه: «يستفاد مما يقولون أن كل الغذاء الموجود على الأرض إنما تجود به الطبيعة... و«من حق» الكل التمتع بهذا الجود تمتعاً عادلاً. ولهذا السبب يزعمون أن استحواذ فرد واحد على قدر قليل من الهبات خلافاً لغيره يعد بدعة ممجوجة، تشوه قوانين الطبيعة. وبدعة كهذه، ينبغي ازالتها ويتوجب التخلص منها» (٨٦، ص٦١). وهو يعتقد أن الماديين يتطلعون إلى «محو مظاهر التفاوت بين الناس وأمارات التفرد في كل فرد، كي لا يرتفع أحد على غيره، وكي يحيا الجميع سواسية وكي يكون لكل الناس نصيب واحد في الحياة» (٨٦، ص٤٢). ويرى الأفغاني أن وضعاً كهذا من شأنه أن يؤدي إلى اصابة المشروعات بالكساد وإلى الانحطاط الشامل. لأن

الناس إذا جردوا من فرديتهم سيفقدون النزوع إلى العمل: فلن يجدوا معنى للقيام بنشاط عملي. وتوضيحا لفكرته، يؤكد الأفغاني أن كل فرد يتميز بالرغبة الشديدة في التفرد، وبالنزوع إلى التميز، الذي«يدفع الناس إلى التنافس والتباري والتنازع. فاذا ما جردناهم من هذه الرغبة ومن هذا النزوع فسوف تتوقف نفوسهم عن استهداف الكمال في الأعمال وستهمل أذهانهم التعرف على أسرار الوجود... وعندئذ سيكون الناس أشبه بالماشية» (٨٦، ص٤٢). ويضيف الأفغاني: ثم إن قول الماديين إن الدين شيء نافل وإنه لا وجود للحياة الآخرة، إلى جانب وعد من «الاشتراكيين والعدميين والشيوعيين» خاصا «باباحة كل شيء للكافة، وباشتراك الكافة في كل شيء» (٨٦، ص٤١)، هذا القول وهذه الدعوة من شأنهما الحكم على البشرية بالتهلكة.

ومما لاشك فيه أن رأى الأفغاني، الذي كان يحظى آنذاك بنفوذ ضخم في العالم الاسلامي، كان له تأثير جوهري على جمهور القراء وعلى الرأي العام العربي الذي كان آخذا بالتشكل فعلاً في الربع الأخير من القرن الماضي.

أما لطفي السيد، فقد تصدى للاشتراكية بالنقد من وجهة نظر الليبرالية البورجوازية في مصر. ففي مقال «الحرية ونظام الحكم»، المنشور في صحيفة «الجريدة» في ديسمبر ١٩١٣، حاول التدليل على عدم صلاحية المفاهيم الاشتراكية بالنسبة لمصر، مؤكداً على تفوق الليبرالية كمذهب سياسي واجتماعي - اقتصادي. وفي هذا السياق، أظهر لطفي لسيد عدم فهمه لجوهر الاشتراكية الحقيقي وجهلاً مطلقاً بالماركسية وأعرب عن ايمانه بأن الحكومات التي كانت قائمة آنذاك في أوروبا الغربية، والتي كانت تسيطر عليها الاشتراكية - الديمقراطية الاصلاحية الانتهازية، حكومات تطبق بالفعل أفكار الاشتراكية الحقيقية.

ويتصور الليبرالي المصري أن الفرد، على حد زعمه، يضحي في ظل الاشتراكية بحريته ومصالحه دون مبرر لأجل المجتمع أو الحكومة (عندما يدور الحديث عن المصلحة العامة)، ويجد الفرد نفسه تابعاً تبعية استبدادية لارادة الأغلبية أو أية جماعة من الناس، ويتوجب عليه التخلي عن كل ما يراه من أجل توزيع عادل للخيرات بين كافة أعضاء المجتمع (١٢٩، الجزء ٢، ص٦٥ - ٦٦، ٩١ - ٩٢).

ومما لا شك فيه أن عدم فهم جوهر الاشتراكية قد جر إلى تفسير باطل للمفاهيم. وكما ذكرنا، ففي القاموس التركي - الفرنسي، الذي صدر في سنة ١٨٨٥، تعبر كلمات «الشيوعيين» و«الاشتراكيين» و«العدميين» عن مفهوم واحد، بالرغم من أن كلمتي «اشتراكي» و«عدمي» العربيتين والداخلتين في اللغة التركية، غير مرتبطتين على الاطلاق سواء من ناحية الاشتقاق أم من ناحية الدلالة.

ومع ذلك، فقد كانت كلمة «عدمي» تستخدم عادة للاشارة إلى الثوريين الروس. وكما نوه بالفعل الأكاديمي ا. ي. كراتشكوفسكي، فقد كانت كافة الانفجارات الثورية في روسيا تبدو للعرب كمظاهر مضطربة لتحركات «العدميين» ونادراً ما كان تصور كهذا يعبر عن الحقيقة التاريخية. بيد أن المصطلح ترطد بشكل ثابت، بل واستمر حتى ثورة اكتوبر الاشتراكية الكبرى (٥٦، ص٦).

وتصويراً لواحد من الأصدار الأدبية العربية النادرة للثورة الروسية الأولى -أعني رواية (خليل) سعادة التاريخية «أسرار الثورة الروسية»، يكتب الكاتب في المقدمة انه ينوي ابراز «تحركات العدميين السرية وجرائمهم، التي تذخر بها كافة أرجاء أوروبا، والتي تنخلع قلوب ملوكها رعبا منها». ويقول أ. ي. كراتشكوفسكي: «لايحوز الكاتب أفكاراً عن الثوريين الحقيقيين: فيجمعهم كلهم بالتسمية التقليدية المألوفة، تسمية «العدميين»، الذين يتخذون من لندن مركزاً رئيسيا لهم» (٥٦، ص١٢، ١٤).

ومع تكوين سياسي على مستوى كهذا المستوي، طابق الكتّاب العرب بين كافة التيارات الثورية في الاشتراكية وبين الفوضوية، واعتبروا الفوضوية نقيضاً للاشتراكية الاصلاحية التي رأوا فيها وحدها مذهباً ايجابياً. وخير مثال على ذلك هو الرأي الذي أعرب عنه نجيب الحداد في أواخر القرن الماضي: «إن أوروبا تقف بين الفوضوية المتمردة والاشتراكية الايجابية» (٩٧، ص١٢).

ويبين كتاب المنصوري، الذي أسلفنا الاشارة اليه، مدى عمق جذور التصور المغلوط عن الاشتراكيين – الديمقراطيين الثوريين في وعي المثقفين العرب. ففي فصل «الفوضوية في روسيا» (١٦٧، ص٥٦ – ٦٥)، يؤكد الكاتب أن الحركة الاشتراكية في ظروف الاستبداد الروسي، اتخذت شكلاً فوضوياً. وهو يدرج في عداد الفوضويين العدميين والشعبيين والثوريين الحقيقيين والمزيفين فضلا عن الفوضويين الحقيقيين. ولا يذكر الكاتب شيئا عن الاشتراكية – الديمقراطية الروسية أو عن ف. أ. لينين أو عن البلاشفة. ويعتقد المنصورى أن روسيا الثورية كانت تسير كلها تحت راية الفوضوية.

ففيم إذاً تكمن جذور تصورات كهذه؟

إن المسألة تنحصر في أن الشروط الموضوعية لانتشار الأفكار الاشتراكية لم تكن قد تكونت في البلدان العربية بعد. لقد كانت الاشتراكية في أوروبا الغربية تتويجاً منطقياً لمسيرة طويلة من التطور التاريخي. أما العرب فلم يكونوا قد اندفعوا بعد في مسيرة كهذه. وكان لا يزال أمامهم أن ينجروا اليها. وكما هو معروف، فانه لم يكن بوسع الاشتراكية آنذاك أن تكسب مستقبلا إلاّ حيثما كانت توجد بروليتاريا. أما حيثما كانت البروليتاريا غير موجودة، أو ضعيفة جداً، كما كان الحال في البلدان العربية، فان امكانية انتشار النظريات الاشتراكية كانت هي الأخرى ضعيفة. وبالرغم من انه كان في مصر قبل الحرب العالمية الأولى نمو معين لعدد أفراد الطبقة العاملة، فقد ظلت ضعيفة ومبعثرة بدرجة جعلت الكتّاب بعيدين عن اعتبارها قوة اجتماعية، أو طبقة لها متطلباتها ومهامها.

وكان طابع آراء أنصار الاشتراكية في الشرق العربي مرهوناً بالكامل بمسار الحركة الاشتراكية – الديمقراطية في أوروبا. وتتميز نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، من ناحية، بتوطد مواقع الأحزاب الاشتراكية الاصلاحية: فهي بتمسكها بالتصورات الانتهازية حول نمو الاشتراكية السلمي ضمن إطار الرأسمالية، كسبت مقاعد في البرلمانات الأوروبية بشكل متزايد وأخضعت النقابات العمالية لنفوذها. ومن ناحية أخرى، تصاعد نشاط الفوضويين الأوروبيين الذين انتقلوا إلى الإرهاب. فانفجار قنبلة في مجلس النواب الفرنسي (١٨٩٣) ومصرع الرئيس الفرنسي(١٨٩٤) ومحاولة اغتيال رئيس الوزراء الايطالي (١٨٩٤) ومصرع أومبرتو، ملك ايطاليا (١٩٠٠)، الخ، كل هذا كان له تأثيره على جمهور القراء العرب الذين كونوا تصورات مبتذلة عن الفوضويين والاشتراكيين الخ، لعدم تعمقهم في تحليل الفكر الاشتراكي. ومع أن قادة امرأي العام المصري والسوري التقدميين كانوا يسلكون طريق الإصلاحية الليبرالية، فان الاهتمام الذي أولاه قليلون منهم للاشتراكية بوصفها مرحلة أرقى في تطور الإنسانية، كان يعتبر من الناحية التاريخية حقيقة لها وزنها.

ويتمثل أحد المظاهر الأولى للاهتمام بالاشتراكية في الأدب العربي في المقالة القصيرة «الاشتراكية والدين» (في «المنار» سنة ١٨٩٨)، التي ربما كانت في الوقت نفسه أولى المحاولات المعروفة للتوصل إلى شيء مشترك بين الإسلام والاشتراكية. فقد تضمنت زعماً بأن المبادئ الأساسية للاشتراكية تجد أساسها في

الإسلام. ولذا فهي حرية بالاستحسان: «إن الاشتراكية التي تدعو إليها بعض الجمعيات الأوروبية، هي على وجه الإجمال مسألة حسنة وضرورية، حيث أن جذورها تكمن في الشريعة». ثم: «إن مطالب الاشتراكيين عادلة على وجه العموم، ويمكن أن نعذر للاشتراكيين انشاء حزب لمحاربة الأغنياء» (٢٥٩، المجلد١، ص٩٤٥ - ٩٤٦).

ولعل أول من حاول إجراء مقارنة بين الآراء الإسلامية عن المجتمع الأمثل ومبادئ الاشتراكية، هو الأفغاني نفسه، الذي انتقد الاشتراكيين الأوروبيين انتقاداً حاداً. ففي سنة ١٩٣١ نشرت في القاهرة تسجيلات كتابية لأقوال الأفغاني، صاغها محمد المخزومي، تلميذ جمال الدين وأحد أتباعه (خلال ١٨٩٢ - ١٨٩٦)، وتدل على أنه غيّر رأيه في الاشتراكية. فقد أخذ الأفغاني في التسعينيات يؤكد أساساً على عدالة المبادىء الاشتراكية، طارحاً الفكرة القائلة بأن الاشتراكية «التي توفر (الآن) حقوق أغلبية الكادحين الممتهنة» ليست غير منافية للدين وحسب، بل إن الدين نفسه يؤكد هذه المبادئ (١٦٢، ص١٨٩). ويقول الأفغاني إن أول من دعوا إلى الأفكار الاشتراكية هم أبرز أنصار النبي الذين كانوا من أكبر المدافعين عن الاشتراكية. ثم: «إن الاشتراكية في الإسلام لم تلتحم بالإسلام كدين وحسب، بل لقد اتحدت بعادات الناس الذين كانوا، في زمن الجاهلية، بدواً رحلا».

وكما حدث في «الرد على الدهريين» فقد نبذ الأفغاني بشكل حاسم مفاهيم الاشتراكيين الأوروبيين الغربيين. ورداً على سؤال حول موقفه من الاشتراكية، قال الأفغاني «إن الاشتراكية الغربية لاتدين بوجودها إلاّ للرغبة في الانتقام من الحكام الظالمين (وذلك بسبب) القوانين الجائرة، والحسد الذي يشعر به العمال تجاه من يكدسون الثروات على حساب كدحهم المرهق... (في حين) أن (عمل) الكادحين هو الذي يلبي متطلبات الحياة المتحضرة على اختلاف ضروبها». بيد أن «غياب الاعتدال لابد وأن يؤدي إلى الاستهتار: الأغنياء في الغرب يمعنون في الاستخفاف بحقوق العمال والفقراء، وهؤلاء بدورهم يمعنون في كراهيتهم لمن يحرمونهم من حقوقهم». واستنتج الأفغاني من ذلك أن «الاشتراكية، من غير أساس ديني، ومن غير القوة الرادعة التي تحوز عليها سلطة عاملة من أجل المصلحة العامة، ليس من شأنها غير التمكين للفوضى وحدها، والأرجح أن يؤدي ذلك إلى عودة كل شيء إلى ما كان عليه» (١٦٢، ص١٨٩).

وفي مواجهة «الاشتراكية الغربية»، يضع الأفغاني الاشتراكية الاسلامية، التي توفر، في رأيه، المساواة والعدالة واستعادة الكادحين لحقوقهم. وهو يقول إن مبادئ الاشتراكية تجد أصولها في القرآن، وخاصة في فريضة الزكاة، وفي الأمر بمساعدة القوي للضعيف، وفي تحريم الربا. وفي هذا السياق يبرز مفعول المبدأ الأساسي - مبدأ «الاشتراك» - وهو ذات المبدأ الذي يتبناه الاشتراكيون (من الجدير بالذكر أن كلمة «سوسياليست» في اللغة العربية مشتقة من كلمة «اشتراك»). ويعتقد الأفغاني أن مبادئ الاشتراكية وجدت تجسيداً لها في عهد الخلفاء «الراشدين» الأربعة، الذين حكموا في الخلافة العربية بعد وفاة النبي (من القرن الثامن إلى القرن التاسع). وقد دخلت آراء كهذه خلال القرن العشرين في مفهوم الاشتراكية الاسلامية، الذي طرح في مواجهة الماركسية، جنباً إلى جنب مع نظريات أخرى تعبر عن الميل إلى الجمع بين أطروحات الاشتراكية العلمية و«مفاهيم المساواة الاجتماعية، المنتشرة في ديانات بلاد الشرق الكبرى (الاسلام، البوذية) وفي فكرها الاجتماعي» (٧٧، ص١٠٥).

❖

يعدّ فرح أنطون واحداً من أوائل الايديولوچيين العرب الذين اتجهوا إلى الاشتراكية.

وفرح أنطون، الذي يعتبر زعيما للمدرسة الرومانسية في الأدب العربي، أديب لبناني عاش خلال التسعينيات في مصر حيث شرع في سنة ١٨٩٧ في اصدار مجلة «الجامعة» التي أطلعت القارئ على أحدث اتجاهات الفكر الفلسفي والاجتماعي – السياسي الأوروبي، وخاصة أفكار العقلانيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر(٢٣).

كتب أ. ي. كراتشكوڤسكي فقال: «ان فرح أنطون يعد نموذجاً للفيلسوف العربي المعاصر، أو بشكل أدق، للمفكر الحر الذي يهتم أساساً بمسائل ليست اجتماعية – اقتصادية بقدر ما هي دينية– فلسفية» (٥٤، ص٤٠). وكان فرح باستمرار منوراً – داعيا للاصلاح وانشغل أساساً بمشكلات الانسان الباحث عن الحقيقة الروحية وبمشاكل تنوير الفكر لدى سكان الشرق(٢٤).

وشأنه في ذلك شأن كثيرين من معاصريه، كان فرح أنطون يعتقد أنه بوسع أفكار الثورة الفرنسية أن تخلص العالم من كافة الشرور السياسية والاجتماعية. بيد أنه أدرك فيما بعد أن مشكلات جديدة عديدة قد ظهرت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ويحتاج حلها إلى أفكار جديدة مثمرة. وكان مفعماً بالايمان بتفوق الاشتراكية، ولو أن نظرية الاشتراكية من حيث مكانها في التاريخ تعتبر عنده أقل أهمية من أفكار الثورة الفرنسية (١٠٧، ص١٣٨).

وبوصفه مدافعاً عن الديمقراطية الحقيقية، ومناضلاً ضد التفاوت الاجتماعي، ومن أجل العدالة الاجتماعية، رأي فرح أنطون سبب الشرور الاجتماعية خصوصاً في تمتع أصحاب الأعمال بسيطرة استبدادية على الناس وتساعدهم حيازتهم للآلات والفابريكات على الاحتفاظ بهذه السيطرة (١٤٦، ص١٧٤٢).

وكان يحلم ببلد مثالي يسوده «الخير والأخوة». وفي رواية فرح أنطون الأولى، التي نشرت على صفحات «الجامعة» في سنة ١٩٠٣ («الدين والعلم والمال»)، وجدت أفكار الاشتراكية الطوباوية المستمدة من فورييه أول تعبير عنها في الشرق العربي.

فقد شكل أبطال الرواية شيئا أشبه ما يكون بالفالانستيرات. وكانت الفالانستيرة الواحدة تتكون من ٣ آلاف فتاة و٣ آلاف شاب. وكانت النساء يتمتعن فيها بحقوق مساوية لحقوق الرجال. بيد أنه حتى في مجتمع كهذا دبت خلافات ونشأت مشكلات اجتماعية، كانت البلدان العربية تتميز بها آنذاك. على ان الأطروحة الرئيسية للرواية توكد أن «الفكر والعمل يشكلان ركيزة الرقي والمدنية» (٢٥١، ١٩٥٥، العدد١١).

ومع أن فرح أنطون كان يولي اهتماماً كبيراً للمشكلات الاجتماعية، فانه لم يهتم تقريبا بمسائل التفاوت الاجتماعي، وخاصة مسائل التناقضات بين العمل ورأس المال، وذلك رغم أنه وصف الاشتراكية بأنها «دين الانسانية»، الذي يتجه إلى احتلال مكانة الأديان الحالية (٢٠٦، ص ٢٥٩).

وكان شبلي شميل هو الآخر أحد الذين طرحوا فكرة التحويل الاشتراكي للمجتمع. ومع ايمانه بالمغزى الثوري الكبير للثورة الفرنسية، فانه كان يدرك أنها كانت تمثل مرحلة لابد منها من مراحل التطور التاريخي. غير انها ليست آخر مراحله، لأنها لم تحل ولم يكن بوسعها أن تحل كافة مشكلات القرون التالية (١٠٧، ص١١٨). وقد كتب شبلي شميل، فقال إن فرنسا المعاصرة لا تتمتع بمحاسن «الديمقراطية الحقيقة»، التي

يطالب بها الشعب.

إن نضال البروليتاريا الأوروبية من أجل حقوقها وتحسين الظروف المعيشية ومن أجل الديمقراطية يقود شميلا إلى استنتاج انه لا تزال في العالم، حتى بعد الثورة الفرنسية، تناقضات حادة بين «العقل والعمل» من ناحية، والنظم الاجتماعية – السياسية القائمة من ناحية أخرى. وهو يتحدث عن «ثورة الكادحين»، الجارية الآن، والتي «تهدد العالم – إن لم تجد قيادة حكيمة – بكوابيس أكبر من كوابيس الثورة الفرنسية، إذ إن الأخيرة جرت في بلد واحد وحققها شعب واحد، أما الثورة الحالية فهي تجتاح العالم كله» (١١١، ص٦٩٣). وشبلي شميل يقف تماما إلى جانب العمال، وهو على ثقة من أن العمل أساسا هو الذي وفر للانسان امكانية أن يصبح انسانا (١٤٤، ص٢٠٠). ويرى أنه لا يجوز السماح باستغلال الأقلية للأغلبية. وبالقدر الذي يكون مثل هذا الوضع قد وجد سندا له في التشريع القائم (١٠٧، ص٣٨)، فبهذا القدر يعتبر تحويل المجتمع عن طريق الاصلاحات مسألة جد صعبة، وخصوصا اذا ما أضفنا المقاومة التي تحدث من جانب النظم والحكومات التي تدافع عن المستغلين (١٠٧، ص ٢١٢ – ٢١٣). ويعلن شميل أنه بالرغم من ذلك فان المستقبل للشعوب أياً كان الأمر. وسوف تتوصل الشعوب إلى نيل السيادة الحقيقية وإلى القضاء على نظم الحكم الملكية. فالمستقبل للاشتراكية (١٠٧، ص١٣٨). ويؤكد التطوري شبلي شميل ان التجسيد المنسجم لقوانين التطور الاجتماعي الذي يعني توجيه قوى المجتمع كافة إلى توفير مصالح المجتمع كله، ومن ثم مصالح كل فرد من أفراده في الوقت نفسه،[٢٥] لا يمكن أن يحدث إلاَّ في ظل الاشتراكية. وقد كتب في مقال يعود إلى سنة ١٩٠٨، فقال إن «الاشتراكية نتيجة حتمية (للاحظ: حتمية – ز. ل.) لمجموع مقدمات محددة: وستصبح الاشتراكية واقعاً حتى ولو بعد فترة طويلة من حركات الهجوم والتراجع. فالاشتراكية، شأنها في ذلك شأن المجتمع نفسه، خاضعة لقوانين طبيعية تقود اليها» (١١١، ص٦٩٣). وإن التجربة التي اكتسبها الانسان في سياق التطور التاريخي، من شأنها المساعدة على تقليل امتداد فترة التذبذبات[٢٦]. ويعتقد شبلي شميل انه لا يمكن بناء الاشتراكية إلاَّ بصورة تدريجية – إذ لا بد للمجتمع من الانتقال تدريجياً من مرحلة تطور إلى مرحلة أخرى. ثم إن التغيرات الجارية لابد من أن تستجيب لارادة كل الشعب أو الجزء الأكبر منه (١٥٣، ص١٣٦).وهو يقول إن دور الاشتراكية إنما يتمثل في فتح السبيل للسعادة على الأرض أمام الانسان و«تخفيف آلام الانسان وتوفير الحقوق والاحتياجات له» ورفعه «من الوحل حتى يصعد إلى مرتبة الانسان» و«تقريب صولجان الملك من عصا الراعي» (١١١، ص٦٨٩). إن الاشتراكية تعلم أن عمل الانسان لا يمكن أن يستمر بلا جزاء: فالتبادل المشترك للخيرات بين الناس (تبادل المنافع) يجب أن يتم على أساس العمل المبذول. واذا ما فهم من الاشتراكية انها اقامة نظام يتمتع الناس في ظله بالخيرات معاً دون مراعاة نصيب العمل المبذول من جانب كل فرد، فمعنى هذا اقامة نظام جائر، لأنه بذلك يقتل كل مبادرة. أما توزيع الخيرات تبعا للعمل فانه – خلافا لذلك – يعد دليلا على العدالة، وأعظم حافز للايجابية الانسانية (١١١، ص٦٩٤).

وفي نفيه عن الاشتراكيين تهمة أنهم، على ما يقال، يطالبون باقتسام ثروات الأفراد وممتلكاتهم، يوضح شبلي شميل أن الحديث لا يدور إلاَّ عن ضرورة المكافأة العادلة للعمل، الأمر الذي يتمشى مع مفهوم «التوزيع العادل للخيرات والثروات بين الناس» (١١١، ص ٦٩٠). ويرى شميل أنه سوف ينشأ في المجتمع الاشتراكي، إلى جانب ذلك، جهاز لايجاد عمل لكل فرد يتناسب مع قواه وامكانياته. وسوف توفر الدولة الرعاية الطبية للسكان وسوف تلبي احتياجات الناس من الماء والصابون والملابس، الخ (١١١، ص٦٩٠). وعلى أية حال، فان شبلي شميل يعتقد انه يجب اتخاذ الخطوة الأولى التي يمكنها تحويل مصر إلى دولة عصرية. ويشهد على ذلك البرنامج الذي نشره في سنة ١٩٠٨ للحزب الاشتراكي الذي لم يكن له وجود آنذاك. إذ كان هذا البرنامج يدعو من ناحية، إلى التخلص من كثير من المؤسسات والظواهر التي كانت

تعرقل التقدم في مصر – المحاكم المختلطة واحتكار توزيع المياه والصحف التي لا تفعل غير عرقلة اتحاد المصريين، وما إلى ذلك. وكان يدعو، من ناحية أخرى، إلى انشاء مؤسسات عصرية – جامعة ومدارس ومحاكم وجهاز شعبي لتوزيع المياه، وما إلي ذلك (٢٠٦، ص٢٥٣ – ٢٥٤).

ومن بين أوائل الاشتراكيين العرب ينبغي أن نذكر سلامة موسى (١٨٨٨ – ١٩٥٨)، الكاتب الاجتماعي وعالم الفيلولوجيا المصري الشهير. ففي حفاظه الثابت على الاخلاص لنظرية داروين التطورية، انجذب سلامة موسى إلى سبنسر وإلى أفكار الاشتراكية. ولما اجتذبه برجسون، وجد نفسه تحت تأثير فرويد الثابت. وقد لعبت الماركسية دوراً معيناً في تشكيل آرائه الاجتماعية. وظل سلامة موسى نصيراً لها طيلة حياته، رغم أن الطابع الثوري لتعاليم ك. ماركس كان غريبا عنه. وكتب في عام ١٩٤٨ فقال: «لا يمكن لأحد أن يعد نفسه مثقفاً اذا لم يكن ملماً بالماركسية، حتى ولو كان يكرهها» (١١٨، ص٦٠). وفي سنة ١٩١٠، في لندن (بعد أن أنهى سلامة موسى المدرسة المتوسطة في القاهرة، أتم تعليمه في لندن وباريس)، نشر مؤلفه الأول – الكراس الصغير «مقدمة السوبرمان»، الذي يتغلغل فيه الايمان بامكانيات العقل البشري والطاقة البشرية، والذي يتضمن ملاحظات حول نظرية الإرتقاء، وحول التطور الاجتماعي، مستلهما تعاليم الفابيين (كان سلامة موسى عضواً في الجمعية الفابية) وحول الاشتراكية. ويقول سلامة موسى في هذا الكراس: «إن كل الدلائل تدل على أن العالم يتجه نحو الاشتراكية» (٢٦٠، ١٩٦٦، العدد ٧، ص١٦٠ – ١٦٢). وخلافا للريحاني وشميل، اللذين اعترفا بمشروعية الثورة في بعض الحالات الاستثنائية، استبعد سلامة موسى ضرورة الانتفاضة الشعبية وظل تطورياً راسخ العقيدة في مسائل تطور المجتمع.

فقد تمسك سلامة موسى بالفكرة القائلة بأن الطريق إلى الاشتراكية طريق الاصلاحات التدريجية، وطريق غرس الاشتراكية بل وتغلغلها التدريجي في المجتمع. ولذا أخذ يدعو بوجه خاص إلى الأعمال الخيرية. وفي مقال «الاشتراكية»، الذي ظهر في سنة ١٩١٣ على صفحات مجلة «الهلال»، نجد تعبيراً أكثر تحديداً عن فكرة نمو الاشتراكية ضمن اطار النظام الرأسمالي القائم (٢٥١، ١٩٥٩، العدد ٣ – ٤). إن بسط الأفكار الاشتراكية التي تستلهم أفكار الفابيين يتخذ شكلاً سطحياً وبدائياً في هذه الكتابات. ولعل مرجع ذلك أن القارئ العربي لم يكن مهيأ بعد لتقبلها، وأن الكاتب لم يكن يقصد سوى اجتذاب الانتباه إلى النظرية التي تحدد مستقبل الانسانية. وكتب سلامة موسى فقال: «لست طامعا أن تعد هذه الرسالة دعوة للجمهور إلى الاشتراكية، ولا أن تكون سببا في تأليف حزب أو جمعية، ولكني أطرحها أمام الجمهور القارئ عسى أن تكون خميرة تختمر بها الأفكار إلى حين تستعد البلاد للاشتراكية» (١١٨، ص٦٠).

وكان سلامة موسى أحد مؤسسي الحزب الاشتراكي في مصر في سنة ١٩٠٨، وهو حزب لم يعمر ولم يلعب أي دور ملحوظ في نشر الأفكار الاشتراكية.

وكذلك كان مصطفى المنصوري، ناظر احدى المدارس المتوسطة في طوخ (مصر) مؤيداً للاشتراكيين – الاصلاحيين المعتدلين. وفي كتابه «تاريخ المذاهب الاشتراكية» يصف بشكل مبسط الحركة الاشتراكية في بلدان مختلفة، ويشرح جملة من الأفكار النظرية للمذهب الاشتراكي، وخاصة نظرية فائض القيمة كمصدر للتراكم الرأسمالي، ويعرض جوهر الاشتراكية العلمية، معتمداً بالكامل في ذلك على مؤلف ف. انجلز «تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم» (١٦٧، ص٥١). وحسب علمي، فهذه أول محاولة في الشرق العربي لعرض مبادئ الماركسية وتاريخها. ومع ذلك، فان القارئ لايجد في الكتاب ذكراً لفكرة الصراع الطبقي من حيث انه القوة المحركة للتطور الاجتماعي. ويبدو ان الكاتب كان يدرك الطابع الثوري للاشتراكية العلمية، بيد أن اصلاحية الاشتراكيين الأوروبيين الغربيين، الذين كانوا يتحركون ضمن أطر التشريع

البورجوازي، كانت أقرب اليه. وهو يؤكد ان «الاشتراكيين يحيون في وئام مع الحكومات» في البلدان الأوروبية، حيث يضغطون عليها ويتوصلون إلى بعض التنازلات لمصلحة الكادحين (في مضمار التشريعات العمالية والحقوق النقابية وما إلى ذلك) (١٦٧، ص١٠٠ - ١٠٣).

ويرى المنصورى امكانية الانتقال إلى الاشتراكية في تأميم وسائل الانتاج والأراضي الزراعية ووسائل النقل والخدمات العامة وما إلى ذلك، مع دفع تعويضات. وهذه العملية لابد لها من أن تتم بشكل تدريجي بالقدر الذي توجد به الحكومة الموارد اللازمة للتأميم. ويعتقد المنصوري انه، وصولا إلى هذا الهدف، ينبغي، خاصة، زيادة الضرائب المفروضة على التركات وفرض ضريبة تصاعدية على الدخل (١٦٧، ص٩ - ١٠).

وكما هو واضح، فان المنصوري رغم مساعدته على تعميم الماركسية، لم يتخذ هو نفسه مواقف ماركسية. وكان المنصوري يدرك أن ظروف الدعوة لأفكار الاشتراكية لم تنضج بعد في مصر - فليست هناك مزاحمة رأسمالية ولا مصاعب مالية حادة ولا بطالة عامة ،وما إلي ذلك (١٦٧، ص١١٠) فالبلاد ما تزال «عند أول درجات التقدم». ويقترح الكاتب تنفيذ جملة من الاصلاحات فى مصر، تتميز بروح ليبرالية ديمقراطية، وتستهدف تعزيز النظام البرلماني - الدستوري وتوفير حقوق المرأة وتوزيع الأراضي البور على الفلاحين الفقراء لقاء مبالغ تسدد على آجال طويلة، وتحديد حد أدنى لأجرة العمل، وتطوير التعليم المدرسي وتقييد معدلات الربح بنسبة خمسة في المائة وما إلى ذلك (١٦٧، ص١١١- ١١٦).

❖

كان للايديولوجية الاشتراكية أنصار قلائل في الشرق العربي عند مطلع القرن. ولم يكن يجمع بين أفكار الكتاب الاجتماعيين العرب عن الاشتراكية وبين الاشتراكية العلمية سوى الشيء القليل.

وكانت عناصر الأفكار الاشتراكية في رؤية الايديولوجيين التقدميين مجرد انعكاس عابر في الأذهان لتطور أوروبا الاجتماعي أكثر من كونها نتيجة للخبرة الاجتماعية للبلدان العربية من خلال منظور نظرية طليعية. وفي هذا السياق اتجه البعض إلى الاشتراكيين الفرنسيين (شميل، المنصوري) بينما اتجه البعض الآخر إلى الاشتراكيين الانجليز (سلامة موسى).

وقد تعرف المثقفون العرب الطليعيون في مطلع القرن على الاشتراكية العلمية. بيد أن الفضل الأساسي في نشر الأفكار الماركسية -اللينينية، الذى شكل مرحلة جديدة نوعياً فى تطور الفكر الاجتماعى - السياسى العربي، إنما يرجع إلى الجماعات والأحزاب الشيوعية التي ظهرت في ظروف النهوض العاصف للحركة القومية - التحررية والديمقراطية. وتحت تأثير ثورة اكتوبر الاشتراكية الكبرى. بيد أن هذه الظاهرة تنتسب إلى التاريخ المعاصر وتخرج عن اطار هذا الكتاب.

# حواشي الفصل الخامس

(١) لاندرس هنا عناصر الفكر الفلسفي إلاَّ بقدر ما يمكن ذلك من المساعدة على ابراز خصوصية الأراء الاجتماعية - السياسية للايديولوجيين العرب.

(٢) أشارت مجلة «الهلال» إلى انه: «لا يكاد يمر يوم إلاَّ ونسمع عن ظهور جمعية خيرية أو علمية جديدة وعن صدور كتاب جديد أو صحيفة جديدة.. فاذا كان لم يكن هناك منذ ست سنوات خلت سوى جمعية أدبية واحدة... فهناك الآن عشرات من الجمعيات المتنوعة إلى أقصى حد. واذا كانت الصحف التي كانت تصدر من قبل تعد بالآحاد، فهي الآن تعد بالعشرات» (٢٦٠ المجلد ١،ص١٦٤).

(٣) مما له دلالته في هذا المعنى وجود نوع من الوحدة في الآراء، يربط بين ممثلي مختلف أجيال المنورين والزعماء القوميين العرب. وهكذا، فقد كان شبلي شميل، شأنه في ذلك تماما شأن بطرس البستاني وسليم البستاني، يعتقد أن شكل الحكم يتوقف على درجة التقدم التي يبلغها الشعب. وكان البستاني وأديب أسحق وعبد الرحمن الكواكبي والريحاني يؤكدون أن الحرية التي يكتسبها شعب جاهل من شأنها أن تؤدي إلى نتائج سلبية. وكان مراش والكواكبي ولطفي السيد ينطلقون من الفكرة القائلة بأن الناس يرتبطون في المجتمع فيما بينهم بعرى النفعية والانتفاع المتبادل. وبديهي أنهم جميعا كانوا يعطون لدور العقل أهمية من الدرجة الأولى.

وكان الجهل في نظرهم جميعا هو السبب الرئيسي لتخلف الشرق. وكان بطرس البستاني يعتقد باخلاص أن المذبحة التي جرت في لبنان بين المسلمين والمسيحيين في سنة ١٨٦٠ قد نشأت عن أعمال أناس جهلاء «غير مثقفين»؛ أما شكيب أرسلان، القومي السوري المرموق، فقد اعتبر الجهل أول سبب لتخلف البلدان العربية، وقد أكد شبلي شميل ان نظام الحكم والمعارف هما محرك التقدم.

(٤) في سنة ١٨٨٩ صدرت منتخبات من مؤلفات كتاب غربيين حول «مبادئ الاقتصاد السياسي» من اعداد رفله جرجس. وفي سنة ١٨٩٢ صدر كتاب «أصول الشرائع» لبنتام . أما في سنة ١٨٩٥ فقد صدرت ترجمة لكتاب جيفونز «الاقتصاد السياسي». وفي أوائل القرن العشرين صدرت ترجمات لكتب «سر تقدم الانكليز - السكسونيين (١٩٠٠) لديمولان، و«أسس الاقتصاد السياسي (١٩١٢) لبول ليروا بوليه، و«روح الاجتماع» (١٩٠٩) و«سر تطور الأمم» (١٩١٢) للوبون و«تطور المجتمع» (١٩١٣) لـ ب. كيد.

(٥) بل إن الشدياق، وهو رجل عرف أوروبا والأوروبيين جيداً، كتب في صحيفته «الجوائب» فقال: «ان كل من احتك بالأوروبيين وعرفهم جيداً، يدرك أن الأوروبيين لا يتفوقون علينا من حيث قوة الفكر والفهم والذكاء... والواقع اننا نتفوق عليهم في ذلك، وهذا واضح وضوح الشمس» (نقلا عن: ٢٣٤، ص٤٧٥).

(٦) من الأمثلة الأولى بالنسبة لأوائل القرن العشرين تطور آراء ابراهيم الحوراني الحلبي (١٨٤٤ - ١٩١٦)، وهو شيخ مرموق من شيوخ الطائفة الانجيلية ولاهوتي مطلع على منجزات العلم المعاصرة، كانت شخصيته معروفة جيداً في زمنه. فبعد أن كان من دعاة التمسك بالتقليد أصبح من دعاة التجديد، وبعد أن كان من أنصار أفكار النزعة العثمانية، أخذ يدعو إلى تحرر العرب القومي، وبعد أن كان متشدداً في ايمانه، أخذ يقترب من أنصار التوفيق بين العلم والدين.

(٧) تحدث الكواكبي عن الوضع الصعب لايرلندا، التي يهيمن عليها «ألف مستبد من الانجليز ليتمتعوا بثلثي أوثلاثة أرباع ثمرات أتعاب عشرة ملايين من البشر الذين خلقوا من تربة ايرلانده» (٤٥، ص ٤٥)

(٨) ومع ذلك، فان المدافعين عن الاسلام كانوا هم أنفسهم ينطلقون في نقاشهم من المقدمة الزائفة حول خصائص الاسلام التقدمية جدا، الأمر الذي لاشك في أنه كان يضعف مواقفهم.

(٩) «القرآن صالح لكافة الأزمنة والشعوب - وهو مصدر السعادة الروحية والدنيوية» (٢٥٩، المجلد ٦، ص١٩٨).

(١٠) «من أدلة ثبوت العلم للواجب ما نشاهده في نظام الممكنات من الإحكام والاتقان، ووضع كل شيء في موضعه، وقرن كل ممكن بما يحتاج إليه في وجوده وبقائه» (١٤٢، ص٣٦).

(١١) اليك عينة نموذجية من الأقوال، التي كانت «المنار» تقدمها لقرائها: «إن سيادة الشعوب على قدر انجازاتها، غير أن تجرد المنجزات من العيوب غير ممكن إلاّ بتطور العلم وبنشر المعارف» (٢٥٩، المجلد١، ص٢٥٦).

(١٢) فلنلاحظ، بالمناسبة، أن صيغة حرية الإنسان في اختيار أعماله، على نحو ما وردت في مجلة «المقتطف» التي كان يصدرها متنورون – مسيحيون، تتطابق مع صيغة المصلحين الإسلاميين: «الإنسان حر في الاختيار» (٢٥٨، ١ - ١ - ١٨٨٨).

(١٣) على سبيل المثال، نجد أن رشيد رضا، الكاتب المعروف وصاحب «المنار»، قد أكد في مقال «تربية المجتمع» أن غياب التقدم في مصر يعود إلى عدم تنظيم التربية الدينية في البلاد على النحو الواجب وإلى ايثار خريجي المدارس العلمانية (٢٥٩، المجلد ٨، ص٨١١-٨١٩).

(١٤) كان يتقاسم هذه الفكرة كثيرون من المنورين، خاصة فرح أنطون (١٨٦١ - ١٩٢٢). فقد كان الكاتب الاجتماعي العربي المعروف، الذي كان من اتباع چول سيمون، كان يعتقد أن التربية الصحيحة للإنسان يجب أن تستهدف انسجام تطوره من النواحي الجسمانية والذهنية والروحية (١٤٦، ص١٧٤٠).

(١٥) في سنة ١٩٠٨، قال شبلي شميل، الذي شرع قبل ذلك بربع قرن في الدعوة للداروينية، التي لم تكن معروفة للعرب قبل ذلك: «لقد بلغ تطور الناس الذهني درجة أصبحت معها النظرية الداروينية أو تكاد أن تصبح (عادية) شأنها في ذلك شأن مذهب كوبرنيكوس حول الكون أو مذهب جاليليو حول الأرض...» (١١١، ص٦٨٩).

(١٦) «المرأة من وقت ولادتها إلى يوم مماتها رقيقة، لأنها لاتعيش بنفسها ولنفسها، وانما تعيش بالرجل وللرجل... لاتنظر إلاّ بعينه، ولاتسمع إلاّ بأذنه، ولاتريد إلاّ بإرادته...» (٩٠، ص ٣٥).

(١٧) لم يكن هذا الموقف المؤيد لتعليم المرأة هو الموقف الوحيد في الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون. أنظر، على سبيل المثال، خطبة هنري دي فورست «حول تربية الأطفال» التي يؤكد الكاتب فيها بشكل خاص على دور المرأة الرئيسي في تربية الجيل الناشيء (٨٥، ص٦١).

(١٨) يشير ا. ي. كراتشكوڤسكي إلى خاصتين تميزت بهما هذه المجلات: «إنها لاتكاد تقريبًا تناقش مسائل ذات طابع اجتماعي» و«هي لا تفسح جانباً كبيراً للمرأة المسلمة، ويعود ذلك في آن احد إلى تركيب المسهمات بالكتابة (وأغلبهن من السوريات المسيحيات – ز.ل.) وإلى ظروف الرقابة، خاصة قبل سنة ١٩٠٨. ويمكن القول دون تردد إن طرح مسألة المرأة في مجملها يصعب مصادفته في أي من هذه المجلات» (٥٧، ص١٢٦).

(١٩) يورد المقدسي عناوين المؤلفات الأدبية الاجتماعية التي انعكست فيها وجهة النظر التقليدية (١٦٥، الجزء ١، ٥٩).

(٢٠) كانت وجهة النظر السائدة هي أن الفلاحين لا يعانون من جراء الضرائب الباهظة بقدر ما يعانون من جراء ما يتميزون به من كسل وعجز عن تدبير أمورهم. وهكذا، يمكن أن نقرأ في «الهلال» ما يلي: «إن السبب الوحيد لعوز الفلاح...إنما يكمن في سوء تدبيره لأموره وافتقاره إلى الطموح وحسده لمن هم أعلى منه» (٢٦٠، المجلد ٣، ص ٣٣٨).

(٢١) يقصد الكواكبي بالربا كل استحواذ لا ينجم عن عمل أو مجازفة، الخ... (٤٥، ص٤٦).

(٢٢) كان الريحاني، العليم جيداً بالمدينة الأميركية، يتأمل حياة الريف في بلده، في لبنان. وكان الكاتب ينظر إلى الفلاحين بوصفهم جمهوراً ليست ضمنه تمايزات، يبرز في مؤلفاته من خلال مفهوم «الشعب» العام. ويخرج المرء بالاحساس بأن الكاتب يضفي على الحياة الفلاحية طابعاً مثالياً عن قصد، فقد كانت تزعجه فكرة امكانية سير لبنان على طريق النمو الرأسمالي وتتشابه حياة شعبه مع حياة الناس في الولايات المتحدة الأميركية. وهو يسترجع بحنين ذكريات طفولته، عندما كان الشكل الأساسي للصناعة هو الانتاج المنزلي والمانيفاكتورة المبعثرة، وكان الكاتب يعتقد ان هذا النمط الانتاجي هو «رمز حرية العمل». وربما كان الريحاني هو أول كاتب بين الكتاب العرب يعترف جديًا ودون ظل من التواطؤ بالمساواة الروحية بين الفلاح العربي والمثقف العربي. في حين أن جبران، زميله المرموق، ومحمد حسين هيكل، الكاتب المصري وصاحب رواية «زينب» الشهيرة، كانا يقفان من الفلاح موقفا يتميز بقدر كبير من العاطفية، فقد تعاطفا مع حظه العاثر، ولكنهما احتفظا دوما بمسافة معينة بينهما وبين الناس البسطاء.

(٢٣) دعا انطون لفلسفة ا. كونت الوضعية،، وكان واحداً من أوائل الذين درسوا نيتشه في البلدان العربية، وقد عرف القاريء العربي

على ل. ن. تولستوي وم. جوركي، وكان نصيراً للنظرية التطورية الداروينية. كتب عنه مارون عبود، الأديب المعروف، فقال: «اذا أردت أن تعرف أنطون، فاخلط بين نيتشه وتولستوي، وجول سيمون وراسكين، وربنان وسان بيير» (١٤٦، ص١٧٤٧).

(٢٤) وصف سلامة موسى، الكاتب المصري المعروف، أنطون فقال: «انه ذهن قلبي وقلب ذهني». وقد تحدث عنه بوصفه «انسانيا في عقيدته وتوازعه، كان يؤمن بالانسان ويكره الأساطير» (١٦٩، ص٤٣، ٤٧).

(٢٥) «في المجتمع، كما في الطبيعة، لاشيء يفنى ،لا مؤثر يظل بلا أثر... وبقدار ما نكون جيدين أو سيئين إزاء المجتمع، نكون جيدين أو سيئين ازاء انفسنا. فالمجتمع... مراب، ولكنه مراب بالعكس: فهو يرد لك ما تعطيه له «بزيادة» (١١١، ص٦٩١ – ٦٩٢).

(٢٦) «والتي قد يتعرض لها (المجتمع) لمئات السنين» (١١١، ص٦٩٥).

# خاتمة

تلخيصاً لنتائج الاستعراض السابق لتطور الفكر الاجتماعي - السياسي في مصر وسوريا في العصر الحديث، ينبغي التأكيد على خصائصه الرئيسية، رغم أن ذلك يتضمن كذلك تكرار بعض الآراء التي أسلفنا الاشارة اليها.

١ - إن القرن التاسع عشر هو فترة مهمة في تاريخ الفكر الاجتماعي العربي. فآنذاك بالتحديد بدأ تحول المجتمع العربي إلى طريق التطور الحديث، وينطبق هذا بصفة أساسية على أكثر البلدان العربية تطوراً، سوريا ومصر. وقد تميز تطور الفكر الاجتماعي، بكافة اتجاهاته وظلاله، باتجاه عام إلى تشكيل ايديولوجية بورجوازية وتشكيل أفكار الحركة القومية - التحررية. فقد هزت هذه الأفكار أسس العقيدة الاسلامية التقليدية وسيطرة اليقينيات والمدرسية ووضعت أسس علمنة الفكر النظري. وجرى الاعتراف بعظمة العقل الانساني وبالدور الحاسم للانسان في تغيير المجتمع والطبيعة. وانتشرت الكلمة المطبوعة والصحافة والتعليم العلماني، واستيقظ الاهتمام بمنجزات العلم والتكنيك العصريين، ونشأ الوعي القومي.

٢ - إن الذي حدد الكثير من خصائص هذه العملية هو أنها جرت تحت تأثير أوروبا الغربية: فالتدخل الأوروبي في البلدان العربية الذي حمل معه، بالنسبة للشعوب، استغلالاً لا يرحم ومصائب لاتحصى، قد ساعد من الناحية الموضوعية بالرغم من ذلك، على تعجيل تطور الرأسمالية ونمو الانقلاب الديمقراطي فيها. فمن ناحية، كان من شأن تطلع الحكام الاقطاعيين إلى اعادة تنظيم القوات المسلحة بهدف توطيد وضعهم في وجه أوروبا وتعزيز الأوتوقراطية وما إلى ذلك (بعبارة أخرى، كان من شأن الظروف العسكرية - المالية) أن حملتهم على الاتجاه «إلى التعلم» من الغرب، أو استعارة «سر» قوته. وقد مكن ذلك من حدوث دفعة أولى في تقييم الظواهر الجديدة بالنسبة للمجتمع الاسلامي التقليدي، دفعة مرتبطة بمفهوم الثقافة البورجوازية الأوروبية الغربية، بالمعنى الواسع للكلمة، وإلى اعادة النظر في الأفكار العتيقة.

ومن ناحية أخرى (وهذا هو الشيء الرئيسي)، فإن التغيرات التي جرت في هيكل المجتمع، والناشئة عن التطور السريع للسوق العالمية، قد أوجبت الاتجاه العام للتقدم الاجتماعي - الاقتصادي في أكثر البلدان العربية تطوراً وفقا للطريق الرأسمالي والتطور المواكب لمؤسسات البنية الفوقية السياسية والفلسفية والدين والقانون الخ.. وفي هذه العملية لعب تدويل منجزات الثقافة العالمية في ظروف التطور السريع لوسائل الاتصال دوراً حافزاً رئيسياً جداً، ساعد على ابراز دينامية متميزة لمجتمع آخذ في النمو.

٣ - وقد ساعد كل ذلك على التعجيل بتطور الفكر الاجتماعي - السياسي في مصر وسوريا. فلئن

كان المصريون والسوريون، في بداية القرن التاسع عشر لا يزالون في عزلة تامة عن الاتجاهات الأساسية للفكر الأوروبي، فانهم بحلول بداية القرن العشرين كانوا قد اجتازوا جملة من المراحل بدءا من تنبه الاهتمام بنجاحات الأوروبيين في مضمار التقنية، ومروراً بإضفاء الصفات المثالية على الهيكل الاجتماعي - السياسي ونظام التعليم الأوروبيين الغربيين وانتهاء بمعاداة الاستعمار ونقد بعض مظاهر المدنية البورجوازية الأوروبية. ولئن كانت العقيدة الدينية ،ومؤسسات الاسلام ومعاييره، في بداية القرن التاسع عشر، لاتزال مسيطرة بشكل مطلق في العالم العربي، فانه مع النصف الثاني من القرن الماضي جرى استيعاب الكثير من النظريات والأفكار التي صاغها الغرب، والتي تميزت منذ ذلك الحين بأهمية حاسمة بالنسبة للفكر العربي: أفكار الدستورية والبرلمانية والعدالة والقومية، وما إلى ذلك.

٤ - إن الأوساط الاجتماعية المتقدمة في مصر وسوريا في تطلعها (المشروط بوحدة العملية العالمية - التاريخية للتطور الاجتماعي- الاقتصادي) إلى التقدم قد استوعبت في المحل الأول الأفكار والنظريات المميزة للجوانب التقدمية في الثقافة الأوروبية الغربية وأعادت صياغتها بما يتماشى مع الظروف المحلية. وقد ساعدها ذلك على معرفة رسالتها التاريخية في تحويل المجتمع الشرقي الاقطاعي إلى مجتمع حديث، والوقوف علي مهمة التحرير القومي وصياغة مطالبها: فقد تهيأ العرب للدخول في صفوف المناضلين من أجل المثل التي «صاغها الغرب» قبلهم، حسب تعبير ف. ا. لينين (١٦، ص١٤٤).

لقد كانت أورية الوعى الاجتماعي العربي مسألة حتمية. وقد استشهد ف. ا. لينين، في معرض تدليله على ان الضرورة التاريخية تتطلب تحويل أشكال العمل «الآسيوية» إلى أشكال «أوروبية» بالرأي التالي، معربا عن موافقته عليه: «إن نمط الأفكار والمشاعر الأوروبي ليس أقل ضرورة (فلننتبه: ضرورة. ف. ا.) بالنسبة للاستخدام الناجح للآلات، من البخار والفحم والتقنية» (٢١، ص٥٤٩ - ٥٥٠).

وفي هذا الصدد، وفي هذا المعنى، فان التقليل من دور «أورية» الوعي الاجتماعي في البلدان العربية وبلدان آسيا وافريقيا الأخرى، انما يشوه التفسير الصحيح لتاريخ الفكر الاجتماعي لشعوب هذه البلدان.

إن استيعاب «المثل الأوروبية» و«التراث الأوروبي» قد ساعد القوى التقدمية العربية على ادراك مهمتها التاريخية: مهمة التحرر القومي، وصياغة ايديولوجيا تقدمية في الظروف العربية.

«إن النشاط الجرئ لا اليأس، هو الذي يجب استلهامه من حقيقة انخراط آسيا بملايينها الثمانمائة في النضال من أجل هذه المثل الأوروبية نفسها» (١٨، ص٤).

٥ - إن الصراع الفكري بين الأوساط الاقطاعية الرجعية والقوى التقدمية في المجتمع العربي قد أدى إلى ظهور اتجاه تنويري في تطور الفكر الاجتماعي - السياسي العربي. إن الموقف التنويري في حل كافة المشكلات السياسية والاجتماعية هو سمة مميزة للايديولوجيين العرب التقدميين.

٦ - إن الأفكار، التي استمدها عرب مصر وسوريا من مصادر الفلسفة التحررية للمنورين الفرنسيين القريبة اليهم من حيث روحها، وعناصر الفكر الأوروبي الحديث، قد تحولت، كقاعدة، على أساس الثقافة العربية، بالاضافة إلى أن الاتجاه إلى التوليف بين العناصر الحية في الثقافتين التقليدية والأورروبية قد اكتسب، بشكل مطرد، أهمية طاغية.

٧ - وقد تطور الفكر الاجتماعي - السياسي في ارتباط وثيق بالتصورات والأفكار الاسلامية التقليدية ولعب الاسلام في الحياة الاجتماعية - السياسية للبلدان العربية، دوراً أهم، بما لايقاس، من الدور

الذي لعبته المسيحية مثلا في أوروبا، بل إن المسلمين قد استوعبوا الآراء والمفاهيم والمعايير المأخوذة عن الغرب من خلال الأشكال والمفاهيم المألوفة لديهم وعلى ضوء الاسلام، ولم يكن الاسلام بالنسبة لغالبية المسلمين يعني مجرد الايمان بتفوقهم الروحي، وإنما كان يعني أيضا قوة قادرة على انقاذهم من الاستعباد الاستعماري وضمان التقدم الشامل. وكان ذلك كله، في الظرف التاريخي للثلث الأخير من القرن الماضي، بمثابة مقدمة لتطور اتجاهات فريدة، كنزعة الجامعة الاسلامية والاصلاح الاسلامي.

٨ - وقد عكس الفكر الاجتماعي والفلسفي العربي خصوصية معينة للسيكولوجيا الاجتماعية وهي خصوصية نشأت عن تفاعل قوتين مختلفتين في توجههما: قوة «الأوربة» ذات الدور التنويري، وقوة التقاليد والاسلام التي تمثل عاملا محافظاً قوياً. ووجد ذلك تعبيرا عنه في الصراع بين القديم والجديد. فقد دافع البعض عن التراث المنقى والمطهر من كل «سوء» والذي كان كل واحد يفهمه بطريقته الخاصة. وأصبح بعض آخر دعاة متطرفين للغرب، متخلين عن كل ما يرتبط بالتراث العربي تقريبا، بينما نادى بعض ثالث بالتوليف بين منجزات الثقافتين الشرقية والغربية.

٩ - وقد عانت الانتلجنتسيا المصرية والسورية من ازدواجية درامية في تقييم القيم الثقافية الأوروبية والقومية. كما نشأت بالاضافة إلى ذلك قطيعة بين الانتلجنتسيا المتقدمة التي استوعبت الأفكار الجديدة عليها بصعوبة وبين الغالبية الساحقة من الشعب. فمن ناحية، كانت الانتلجنتسيا قليلة جداً عددياً ومعزولة جداً عن الشعب. ومن ناحية أخرى، كانت واثقة جداً من أن الرسالة التاريخية في فتح الطريق أمام العرب إلى السعادة إنما تقع على عاتقها هي وحدها.

١٠ - وقد تصدرت مسائل التنظيم السياسي للمجتمع حياة البلدان العربية في العصر الحديث.

وبحلول أواخر القرن التاسع عشر، استولت أفكار الحرية والمساواة، بهذا الشكل أو ذاك، على أذهان المثقفين في البلدان العربية المتطورة نسبياً. وقد اعترفوا بالملكية المقيدة دستوريا بوصفها أنسب شكل لحكم الشرق. ورأت الغالبية في الدستور والبرلمان رافعة سياسية قادرة على الانتقال بالشرق إلى طريق التقدم. ونتيجة لعدم تطور العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية، فان النضال من أجل الحقوق الديمقراطية في العالم العربي كان لا يزال في بدايته.

١١ - إن وضع العرب كشعوب مضطهدة قد دفعهم بشكل متزايد، منذ الربع الأخير من القرن الماضي، إلى حل مهام النضال القومي- التحرري. وقد قامت القوى التقدمية بعمل ضخم في نشر وتطوير أفكار النزعة القومية البورجوازية، التي أخذت تظهر بشكل متزايد بوصفها وعياً قومياً متضخماً. وشيئاً فشيئاً أخلت انتفاضات العرب العفوية العرضية ضد النير التركي والسياسة الامبريالية للدول الأوروبية مكانها لنضال واع خاضته الشعوب العربية، من أجل الحرية والاستقلال، وهو نضال سرعان ما أصبح أهم عامل في تاريخهم، وكان تطور الحركات القومية - التحررية والديمقراطية الثورية، في فترة «استيقاظ آسيا»، متميزاً بأهمية حافزة ضخمة.

١٢ - وقد تحددت الحركة القومية - التحررية لشعوب مختلف البلدان العربية بخصوصية الظروف القائمة في الولايات العربية في الجزء الآسيوي للدولة العثمانية، وفي مصر المحتلة من الانجليز، وفي بلدان افريقيا الشمالية الخاضعة للسيطرة الفرنسية. ففي سوريا، ولدت النزعة القومية العربية وولدت في مصر نزعة قومية مصرية (كما لقيت نزعة الجامعة الاسلامية أيضا انتشاراً كبيراً نسبيا) وقام بين سكان بلدان المغرب العربي تطلع إلى نيل الحقوق السياسية والمدنية.

١٣ - إن الايديولوچيين العرب في دعوتهم، من الناحية الموضوعية، إلى تغيير كافة مظاهر الحياة على أساس بورجوازي، قد وجهوا النقد للتخلف الاقطاعي وللمؤسسات الاقطاعية كلها لا السياسية وحدها. وكانت مشكلة اصلاح الانسان بوصفه فرداً مفيداً من الناحية الاجتماعية، في بؤرة الاهتمام. وقد اكتسبت أهمية من الدرجة الأولى مهام تنوير الشعب (وهو التنوير الذي كان من المستحيل دونه تصور امكانية احراز التقدم)، ومسائل الأخلاق، التي حلت في روح الايديولوچية البورجوازية، ومشكلة تحرير العقل الانساني من نير العقائد الدينية الجامدة والتقاليد.

١٤ - إن خصوصية أصل البورجوازيتين السورية والمصرية مسؤولة عن تفاهة اهتمام ايديولوچييهما اجمالاً بالاقتصاد، رغم أنهم كانوا مجمعين على الاقرار بضرورة التطور الاقتصادي الشامل للبلدان العربية. وفي ظروف التطور الاجتماعي- الاقتصادي الضعيف للبلدان العربية، لم تجتذب عنايتهم أيضا مسائل التفاوت الاجتماعي. وقد رأت غالبيتهم أن تركز الثروات في أيدي الأقلية مصدر هلاك للمجتمع. بيد أن أكثر المفكرين العرب راديكالية كذلك لم يطالبوا بالمساواة الاجتماعية. ولم يتعرف العرب على الأفكار الاشتراكية إلاّ في أوائل القرن العشرين.

١٥ - وقد لقي الطريق الاصلاحي لاجراء التحولات، اعترافاً به بوصفه الطريق الوحيد الصحيح والناجع. وأجاز البعض مشروعية الانقلاب الثوري (بشرط معين) بوصفه وسيلة اضطرارية للنضال. إلاّ أنهم عارضوا الاحتجاج الثوري العفوي ضد النير السياسي أو ضد انعدام العدالة الاجتماعية بالاشارة إلى ضرورة الأعمال المدروسة لمناضلين مثقفين مستنيرين، بدعوى أن انتفاضة الشعب الجاهل يمكن أن تؤدي، في نهاية الأمر، إلى قيام نظام استبدادي جديد.

١٦ - إن الايديولوچيين المصريين والسوريين كانوا كتاباً اجتماعيين أساساً. إن التطور الاقتصادي البطئ للبلدان العربية، وتطورها الاجتماعي خاصة، وحالة تبعية العرب والضرورة الملحة لحل المهام العملية للنضال التحرري، قد أبرزت الجوانب السياسية لمسائل الحياة الاجتماعية وأوجبت ضعف الفكر النظري. وكان هذا الفكر أقل نشاطا بكثير من الفكر الأوروبي في فترة تكون البورجوازية الأوروبية الغربية، وأفرز مفاهيم أقل شأناً بكثير، تميزت بأهمية محلية أساسا. إن الآراء الدهرية والمثورة للفكر، التي طرحها الماديون الفرنسيون، لم تتأصل في التربة العربية وكانت مرفوضة بوجه عام. أما الأبنية المثالية في الفلسفة والسياسة والسوسيولوچيا، فكانت توضع عادة في سرير بروكروستوس★ الديني. ولو أن علمنة الفكر النظري في كافة جوانبه، تظهر مع نهاية القرن التاسع عشر.

١٧ - إن الفكر الاجتماعي - السياسي في العصر الحديث، في مصر وسوريا، كان رازحاً تحت ثقل الإرث الآسيوي. وبتغلبه على التناقضات الكامنة فيه والناشئة عن الظرف التاريخي، وضع مجموعة آراء تحولت إلى أساس نظري للنهوض القوي للنضال القومي - التحرري الذي خاضته الشعوب العربية فيما بعد، ولمسيراتها على طريق التطور التقدمي ولتطلعها إلى أن تغدو مبدعاً ايجابياً للتاريخ العالمي.

---

★ سرير بروكروستوس: في الأساطير الإغريقية القديمة أن بروكروستوس صنع سريراً يقيس عليه الأشخاص. فاذا كانوا أطول منه قطع الزائد من أجسامهم، واذا كانوا أقصر شدها حتى تصل إلى طوله. - المترجم.

# حاشية تاريخية

يتمثل الأساس المنهجي والنظري للدراسة التي بين يدي القارئ في مؤلفات كلاسيكيي الماركسية – اللينينية، خاصة المذهب الماركسي- اللينيني في أصل الوعي الاجتماعي وطبيعته واستقلاليته النسبية.

وتتحلى بأهمية غير اعتيادية بالنسبة لدراسة خصائص تطور الفكر الاجتماعي العربي المبادئ النظرية الواردة في مؤلفات ك «الايديولوجية الألمانية» لكارل ماركس وفريدريك انجلز و«لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية» و«آنتي دوهرينج» لفريدريك انجلز. وتساعد على فهم عملية نشوء وتطور الحركة التنويرية العربية آراء فريدريك انجلز («آنتي دوهرينج») والتقييم اللينيني للمنورين الأوروربيين الغربيين والروس الوارد في مقال ف. ا. لينين «أي تراث نجحد؟». وتستند دراسة مشكلة جوهرية، كمشكلة التفاعل والتأثير المتبادل بين الثقافة العربية التقليدية والثقافة الأوروبية الغربية البورجوازية، على ملاحظات ف. ا. لينين حول الضرورة التاريخية لتحويل أشكال العمل «الآسيوية» إلى أشكال «أوروبية» (وارتباطا بذلك – ضرورة «الأسلوب الفكري والوجداني الأوروبي»)، وحول «المثل العامة للنزعة الأوروبية» («أي تراث نجحد؟»)، وحول الحركة الديمقراطية المتطلعة إلى اعادة تشكيل آسيا على غرار «البلدان الرأسمالية المتحضرة» («حول حق الأمم في تقرير مصيرها بنفسها»)، وحول اندارج آسيا في تيار النضال من أجل «المثل الأوروبية» («الديمقراطية والشعبية في الصين»، «المصائر التاريخية لمذهب كارل ماركس») الخ.

ويتمثل أحد أهم مظاهر الفكر الاجتماعي – السياسي في البلدان العربية في تنبه ونمو الوعي القومي لدي الشعوب العربية.، ويكمن الأساس النظري لدراسة هذه العملية في المذهب الماركسي- اللينيني حول السياسة الاستعمارية للدول الامبريالية وحول الحركة القومية- التحررية لشعوب البلدان المستعمرة والتابعة. وتتحلى بأهمية كبيرة، على وجه الخصوص، ملاحظات كارل ماركس حول الطبيعة المتناقضة الداخلية لدور الاستعمار التاريخي («السيطرة البريطانية في الهند»)، ومؤلفات ف. ا. لينين حول الامبريالية والاستعمار، وخصائص النزعة القومية عند الأمم المضطهدة، وحول نضال شعوب الشرق ضد الرجعية الداخلية والخارجية («البرنامج العسكري للثورة البروليتارية»، «استيقاظ آسيا»، «الأحداث الجارية في البلقان وفي فارس»، «الديمقراطية والشعبية في الصين» الخ).

ومما له صلة مباشرة بمسائل يتناولها الكتاب، على وجه الخصوص، تشخيص الحركات المهدية، الذي قدمه فريدريك انجلز في مؤلفه «مساهمة في تاريخ المسيحية الأولى»، وكذلك أفكار ف. ا. لينين حول

الطبيعة المزدوجة لنزعة الجامعة الاسلامية والاتجاهات المماثلة لها («المسودة الأولى للموضوعات حول المسألتين القومية والكولونيالية»)، وحول مغزى الثورة الفرنسية («خطبة حول خداع الشعب بشعارات الحرية والمساواة، ١٩ مايو»)، وحول دور المثقفين («مهمات الشبيبة الثورية») الخ.

❖

حتى الآن، يمكن القول إن مشكلة الدراسة المركبة لتاريخ الفكر الاجتماعي - السياسي العربي في العصر الحديث لم تجتذب تقريباً انتباه الباحثين، حتى فيما يتعلق بسوريا ومصر، مركز الحياة الايديولوجية للعالم العربي. والمؤلفات الكبيرة ذات الاستنتاجات العامة في هذا المجال قليلة للغاية.

وأحد مثل هذه المؤلفات - كتاب «الفكر العربي في عصر الليبرالية» لألبير حوراني (٢٠٦)، أستاذ التاريخ الحديث للشرق الأدنى في جامعة أكسفورد، الذي يربط بصورة عضوية بين تطور الفكر السياسي العربي في العصر الحديث والحاضر (حتى الحرب العالمية الثانية) وبين الأحداث السياسية في العالم العربي وتأثير أفكار أوروبا الغربية ومؤسساتها. كما يتحلى بأهمية ملحوظة كتاب الكاتب والأديب الاجتماعي والباحث اللبناني الماركسي المعروف في مسائل الأدب - رئيف خوري «الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي» (١٠٧) الذي يهتم خصوصاً بالمؤثرات الفكرية للفلسفة التحريرية الفرنسية وللثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩. ويتميز كتاب حازم نسيبة «أفكار القومية العربية» (٢١٨) بتوجيه الانتباه الشديد لمسألة تأثير الفكر الأوروبي والمؤسسات الاجتماعية والسياسية الأوروبية على تطور التصورات الاجتماعية - السياسية العربية.

وبالنسبة لدارسي عمليات تطور الفكر العربي، تتميز بأهمية لاتنكر مجموعة الدراسات التي صدرت في عام ١٩٦٧ في بيروت تحت عنوان «الفكر العربي في مائة سنة» (١٥٣)، وهو كتاب يمكن اعتباره آخر كلمة في علم الدراسات العربية التاريخية البورجوازي، خاصة لاستفادة مؤلفيه من أحدث الأدبيات، التي تشرح المسائل التي تهمنا. وهو يسمح بتكوين فكرة عن اتجاه بأكمله في ميدان دراسة الفكر العربي، وهو اتجاه يرتبط بالجامعة الأميركية في بيروت التي يمكن القول إنها لعبت دوراً غير بسيط في تشكيل آراء كثيرين من ممثلي الانتلجنتسيا العربية، ولذا فان تشخيص الكتاب يستحق وقفة طويلة.

إن الكتاب الذي أعدته لجنة دراسة المشكلات العربية في الجامعة الأميركية (بمناسبة مرور مائة سنة على تأسيس الجامعة) يتميز بتنوع موضوعاته الشديد. فهو يحتوي على إحدى عشرة محاضرة حول مسائل تطور الفكر الاجتماعي - السياسي والفلسفي والتربوي والديني والعلمي العربي والأدب العربي في العصر الحديث والحاضر، كانت قد ألقيت في حلقة نقاش، نظمتها اللجنة في نوفمبر ١٩٦٦.

وتتفاوت المحاضرات من حيث عمق صياغتها واتساع الموضوعات التي تتناولها ودقة عرضها. وهي تتميز بعيوب منهجية عامة، شأنها في ذلك شأن غالبية مولفات الكتّاب البورجوازيين في المجال الذي يهمنا. فبوجه خاص، نجد أن دراسة ظواهر البنية الفوقية فيها مقطوعة الصلة تماماً بدراسة الأساس الذي تنهض عليه هذه الظواهر. ويكمن خطأ آخر يرتكبه العلماء البورجوازيون في انكار الصلة التي تربط بين الوعي الاجتماعي وحالة العلاقات الاجتماعية، وكذلك الصراع الطبقي، بوصفه القوة التي تقرر اتجاه تطور الأفكار في مجتمع طبقي. وهم ينطلقون من فهم الوعي الاجتماعي كمجموع لسائر الأفكار والآراء والنظريات التي تظهر في

مجتمع معين، لثقافته عموما، غير أنهم لا يأخذون في حسابهم عندئذ ان الوعي الاجتماعي في مجتمع طبقي إنما يتضمن إلى جانب العناصر غير الطبقية والانسانية العامة عناصر طبقية، لها دورها الحاسم أيضا.

وتظهر المعالجة المثالية للمشكلات الاجتماعية للعالم العربي بشكل خاص في مقال أستاذ تاريخ النواحي الاجتماعية للاسلام المعاصر في الكوليج دو فرانس - جاك بيرك: «العرب والعلوم الاجتماعية في مائة سنة» (١٥٣). فانطلاقا من المقدمة الصائبة عموما - الشعوب تفعل قبل أن تعي نتيجة فعلها، ولابد لها من العيش، حتى تجد امكانية للانهماك في تحليل الذات - يستنتج بيرك أنه «لا توجد في العالم شعوب متخلفة في تطورها، وانما توجد شعوب متخلفة في مجال تحليل الذات» (١٥٣، ص١٥٢). وينجم عن ذلك أن «تحليل مصادر التغيرات الاجتماعية يعد عاملاً تاريخياً حاسماً» (المصدر نفسه).

والاتجاه الأساسي، المميز لكافة مقالات الكتاب، هو الميل إلى تناول عملية التفاعل بين الشرق والغرب ضمن أطر البنية الفوقية. ويعتقد أصحابها أنه لا يمكن المجادلة في الفكرة التي تذهب إلى أن الحياة الاجتماعية لشعوب الشرق إنما تتغير تحت تأثير الثقافة الغربية. ومن الجدير بالاشارة أنهم يؤكدون على هذه الفكرة تأكيداً خاصاً عادة عندما يبدأ الحديث عن تشكل الوعي الاجتماعي عند العرب المعاصرين. ويؤكد المؤرخون والأدباء أن البلدان العربية تتطور في ظروف مواجهة بين الغرب والشرق في كافة مجالات الحياة الاجتماعية - السياسية والايديولوجية، وإن كان تأثير الغرب يعد عاملاً يتميز بخاصية ايجابية إلى حد بعيد.

ومعروف في الوقت نفسه أن هناك غربين إلى حد بعيد: غرب العلم المتقدم والتقنية عالية التطور والأفكار والنظريات التقدمية، والغرب الرأسمالي، الامبريالي، المحافظ على كل ماهو محافظ، غرب الأفكار والمفاهيم الرجعية. ولاشك أن الغرب الأول قد بيّن للشعوب الآسيوية سبيل الانتقال من الاقطاعية إلى الرأسمالية، في حين أن الغرب الثاني قد عرقل تحركها في ذلك السبيل. وليس من قبيل المصادفات، عند دراسة تأخر العرب عن شعوب الغرب في مجال العلم والتقنية، وفي التطور الاجتماعي - الاقتصادي، أن الكتاب البورجوازيين يسكتون عادة عن الاعتراف بأن المسؤولين عن ذلك هم المستعمرون الأوروبيون أساسا: فقد تفوق الغرب على آسيا في تطوره التاريخي خلال قرنين من التطور الاقتصادى المندفع والسريع بشكل غير عادي نتيجة استغلال لا يرحم للشعوب الآسيوية.

والاتجاه المذكور يظهر أوضح ما يكون في المقالين الأولين في الكتاب، اللذين يتميزان بطابع استعراضي: «الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر» لنقولا زيادة (أستاذ تاريخ البلدان العربية الحديث في الجامعة الأميركية) و«العوامل المؤثرة في تشكل الفكر العربي» لمحمد يوسف نجم (أستاذ كرسي اللغة العربية والأدب العربي في الجامعة نفسها). ففي عدّهما لأسباب «استيقاظ» العرب، يذكر صاحبا هذين المقالين، على وجه الخصوص، حملة نابوليون في مصر وأفكار الثورة الفرنسية، والنشاط الاصلاحي للسلاطين الأتراك والباشا المصري محمد علي، ونشاط المبشرين. أما بدءاً من النصف الثاني للقرن التاسع عشر، فيذكران انتشار التعليم العلماني ورحلات العرب إلى أوروبا وتطور فن الطباعة وما إلى ذلك - وبعبارة أخرى، فانهما يصوران تنبه الفكر العربي بوصفه نتيجة مباشرة لاختلاط العرب المتعدد الجوانب بأوروبا في مجال البنية الفوقية على وجه الحصر، دون ربطه مطلقاً بالتطور الاقتصادي والاجتماعي الداخلي للشعوب العربية في العصر الحديث.

وليس هناك ما يستحق الاعتراض في وجهة نظر مؤلفي الكتاب التي تذهب إلى أن النزعة القومية في البلدان العربية قد ظهرت كرد فعل على الاضطهاد القومي في الدولة العثمانية والتوسع الاستعماري للدول

الأوروبية. بيد أن أفكار الكتّاب يهيمن عليها تصور غالبية العلماء العرب والباحثين الغربيين للنزعة القومية في العصر الحديث كايديولوجية للشعوب عامة، لا كايديولوجية للبورجوازية القومية. فهم يضفون على النزعة القومية عموماً والنزعة القومية العربية خصوصاً طابعاً فوق طبقي. وعلى سبيل المثال، فان أديب ناصور، صاحب مقال «مدخل إلى دراسة الفكر السياسي العربي في مائة سنة (١٨٥٠ - ١٩٤٨)»، يصف النزعة القومية العربية كـ «حركة ايديولوجية عامة بالنسبة لكافة العرب لاتسمح بالصراع الطبقي، الصراع بين مختلف الجماعات داخل الأمة الواحدة» (١٥٣، ص١٤٤).

ومعروف للكافة، أي دور مهم يلعبه في حياة شعوب البلدان العربية دين الاسلام، الذي يطبع شكل التصور العربي نفسه للعالم بطابع فريد. ومشكلات الاسلام المعاصر، خاصة مسائل تحويل العقيدة الاسلامية على نحو يساير روح العصر، تسترعي انتباها استثنائيا من جانب الباحثين. فالجوانب الاجتماعية للاسلام، التي وجه الانتباه اليها أبرز رجالات الحركة الثقافية والايديولوجية العربية بدءاً من رفاعة الطهطاوي وانتهاء بمحمد عبده، لاتزال لها أهميتها بالنسبة لأوساط الرأي العام العربي حتى الآن. ولا غرو أن الباحثين العرب يربطون بالاسلام أحيانا نفس امكانية ازدهار الشعوب العربية: فالبعض يراها في المحافظة على الاسلام التقليدي، والبعض الآخر يراها في تحديثه.

وفي تتبعه لتطور الفكر الديني الاسلامي، خاصة التجديد المصري، في مقال «الفكر الديني الاسلامي في العالم العربي في مائة سنة» (١٥٣، ص٢٦٧ - ٣٦٧)، يشير توفيق الطويل، أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، إلى العلمنة التدريجية للفكر العربي عامة وينبه إلى الخطر الحقيقي، الذي يتهدد العرب، إذا هم تخلوا عن الايمان بالله. وهو يحذر إلى جانب ذلك من شطط آخر - التخلف عن تطور العلم وعن الحياة نفسها، تحت ستار الحرص على الايمان (١٥٣، ص٣٣٦). وفي مقال توفيق الطويل، المؤيد للجمع بين الدين والعلم، نجد تعبيراً دقيقاً عن الميل الرائج في البلدان الاسلامية إلى تصوير مفاهيم المذهب الاسلامي على أنها نموذج كامل للتنظيم الاجتماعي - السياسي. وفي هذا السياق يخصص الكاتب مكاناً واسعاً للفكرة القائلة بأن الأفكار الاشتراكية في العالم العربي كانت وليدة الفكر الاسلامي هي الأخرى (ولا يخفي الكاتب انتماءه إلى «الاشتراكية الاسلامية»). وأنصار فكرة دور الاسلام الرئيسي في ديناميكية التطور الاجتماعي للدول الاسلامية، كتوفيق الطويل، لايريدون أن يفهموا أن تطور الوعي الاجتماعي وطابعه في العصر الحديث لاتقررهما العقيدة الدينية التقليدية، ولو في مظهرها الجديد، وانما تقررهما التحولات التي تحدث في أهم الأجزاء المكونة للوعي الاجتماعي المستندة إلى الأساس الاجتماعي بشكل أكبر - أي في النظريات والأفكار السياسية والحقوقية.

وفضلاً عن الأعمال التي تتميز بطابع عام، تسترعي الانتباه الأبحاث المكرسة لجوانب مستقلة من جوانب تطور الوعي الاجتماعي في مصر وسوريا.

ومن بين هذه الأبحاث، لابد أساساً من ذكر كتاب ناداف صفران، الباحث العلمي بجامعة هارفارد (الولايات المتحدة الأميركية): «مصر في بحثها عن جامعة سياسية» [٢٣٠]، الذي ترد فيه الفكرة القائلة بأن المشكلة الرئيسية للمجتمع المصري ناجمة عن الانفصال القائم بين نهج الاعتقاد التقليدي، الذي يتغير بشكل بطيء نسبيا وبين تطور مصر الاقتصادي والاجتماعي السريع تحت تأثير الغرب: فتجاوز الجامعة السياسية العتيقة وغياب جامعة سياسية جديدة كاملة هو ما يحول بصورة أساسية دون الاستقرار السياسي في البلاد. ويرتكز صفران على المفهوم القائل بأن «المجتمع الانساني لايمكنه أن يتمتع بالحيوية والاستقرار، مالم يرتكز على أساس من أفكار ونمط تفكير ومبادئ وقيم يكون مقبولاً من الجميع إلى هذه الدرجة أو تلك» (٢٣٠، ص١).

وثمة عالم عربي آخر، هو جميل صليبا، ألقي في سنة ١٩٥٧ في معهد الدراسات العربية التابع للجامعة العربية سلسلة من المحاضرات حول الاتجاهات الفكرية في البلاد الشامية (١٣٥). وقد بيّن فيها كيف ظهرت الاتجاهات الايديولوجية الجديدة في المجتمع السوري تحت تأثير التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وتحت تأثير التشريعات الحديثة. ويركز صليبا انتباهه على ارتباط نمط أفكار السوريين بطابعهم القومي وتكوينهم النفسي، مستبعداً تأثير العلاقات الاجتماعية على الوعي الاجتماعي. كما اجتذبت انتباه الكتاب الاجتماعيين والعلماء العرب بشكل خاص موضوعات مستقلة من مجموع موضوعات «الفكر العربي»، خاصة ايديولوجية الحركة القومية – التحررية للشعوب العربية. وقد ظهرت المؤلفات التفصيلية، المكرسة لهذا الموضوع، بعد الحرب العالمية الثانية أساسا، عندما اكتسبت الحركة القومية – التحررية في العالم كله بعداً هائلا وبلغت تطوراً لم يسبق له مثيل.

وقد كتبت مجموعة لاحصر لها من المقالات والكتب حول نضال العرب من أجل الاستقلال، غير أن مسائل ايديولوجية الحركات القومية – التحررية لا تجد دراسة لها إلاّ في عدد قليل نسبياً منها، ومن بين هذا العدد القليل مؤلفات ساطع الحصري، المنظر البارز للنزعة القومية العربية (١٠١، ١٠٢) والكاتب اللبناني عبد الله العلايلي (١٥٠)، والكاتب الأردني حازم نسيبة (٢١٨). وتتمتع هذه المؤلفات ومثيلاتها بالأهمية ليس فقط كأبحاث في تاريخ النزعة القومية في البلدان العربية، بل وكمصادر لدراسة حالة الفكر السياسي العربي في المرحلة الحاضرة.

وتستوجب الانتباه محاولة تعميم تاريخ النزعة القومية العربية التي قامت بها سيلفيا ج. حاييم، المتخصصة في مسائل الفكر العربي في العصر الحديث. وفي المقدمة التي كتبتها للمنتخبات التي اختارتها، والمنشورة في سنة ١٩٦٢ (٢٠٢)، تربط سيلفيا ج. حاييم ربطاً وثيقاً بين النزعة القومية وبين حركة اصلاح الاسلام والعلاقات الاسلامية– المسيحية في الشرق الأوسط، وأثر السياسة الدولية. ويحظى الاسلام المعاصر بفصول مسهبة من حيث جوهر الأمر في كافة المؤلفات التي تتناول الحياة الايديولوجية للشعوب العربية في الفترة محل البحث. ومع ذلك فما يزال أهم بحثين في هذا المجال هما «الاسلام والتجديد في مصر» لتشارلس آدامز (١٧٦) و«الاتجاهات المعاصرة في الاسلام» لـ. هـ. جيب (١٩٨).

وفي الأعمال المتخصصة المكرسة للأدب العربي في العصر الحديث، تجد بعض مسائل تاريخ الفكر الاجتماعي – السياسي العربي ايضاحا لها. وتكاد الأعمال الأدبية المتميزة بالميل إلى تمييز الموضوعات الوطنية والقومية والسياسية والاجتماعية في الأدب العربي الحديث، تكاد تشكل فناً مستقلاً من فنون الكتابة. وتفتتح سلسلة المؤلفات من هذا النوع، التي ظهرت أساساً بعد الحرب العالمية الأولى كتب لويس شيخو (١٣٤)، وجرجي زيدان (١٢٥)، وفيليب الطرازي (١٣٦)– التي تشكل موسوعات فريدة عن الصحافة والأدب العربيين في القرن التاسع عشر: كما تسترعي الانتباه الأبحاث العميقة للكاتب اللبناني أنيس المقدسي: «الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث» (١٦٥) والكاتب المصري محمد حسين: «الاتجاهات الوطنية في الأدب المصري الحديث» (١٠٠) والكاتب المصري عمر الدسوقي: «في الأدب العربي الحديث» (١١٠). ويتميز بمكانة خاصة إلى حد معين كتاب ابراهيم أبو لغد، المدرس بجامعة برنستون: «اكتشاف العرب الجديد لأوروبا. دراسة في المواجهات الثقافية» (١٧٥). فهذا الكتاب، المستند فقط على مذكرات العرب، الذين زاروا أوروبا في العصر الحديث، يبين كيف يترك الاعجاب الشديد بمنجزات المدنية الأوروبية تدريجيا مكانه لوجهة نظر نقدية فيها.

وثمة دلائل مفيدة بالنسبة لتشخيص الآراء الاجتماعية – السياسية لبعض القادة البارزين للعالم العربي في مؤلفات رشيد رضا عن محمد عبده (١١٧) وعبد الرحمن الرافعي عن مصطفى كامل ومحمد فريد

(١١٥، ١١٦) والمدلجي عن جمال الدين الأفغاني (١٦٣) الخ. (وأنا لا أتحدث عن المقالات الصحفية، التي تدرس بهذه الدرجة أو تلك من العمق عناصر المشكلات التي تهمنا).

وفي ميدان الدراسات العربية الروسية والسوفييتية، تجد بعض جوانب تطور الفكر الاجتماعي - السياسي في العصر الحديث تناولاً لها في المؤلفات الأدبية للأكاديمي ا. ي. كراتشكوفسكي الذي أرسى الأساس لدراسة الأدب العربي الحديث والفكر الاجتماعي العربي المعاصر. وتتميز السنوات العشر - الخمس عشرة الأخيرة بتنبه الاهتمام الحيوي عندنا بهذا الموضوع. فالحياة الايديولوجية للعرب المعاصرين (لا أدبهم وحده) تتحول إلى موضوع لدراسة متخصصة. فقد نشرت رسائل علمية وكتب ،ومقالات مكرسة لمشكلات الاصلاح الاسلامي في مصر (م. ت. ماليوكوفسكى (٦٢)) ولمواقف الايديولوجيين العرب ضد الاستبداد وللتنوير في البلدان العربية (ز. ا. ليفين (٤٤، ٥٩، ٦٠)) وعن الزعيم الديني والسياسي البارز جمال الدين الأفغاني (أو. ت. بوجوشيفيتش (٣٤)) وعن الكاتب الاجتماعي سلامة موسى والفكر الاجتماعي في مصر (ف. ف. نيستيروف (٦٣))، وعن تطور الأدب الاجتماعي المصري (ا. ا. دولينينا (٤٢)) الخ. وقد قام كاتب هذه السطور بمحاولة لرسم الاتجاهات الأساسية لتطور الفكر الاجتماعي من وجهة نظر المادية التاريخية (أنظر على سبيل المثال، الفصول المتعلقة بالبلدان العربية في (٤٤)).

غير أنه لابد من القول إنه حتى هذه اللحظة لم تدرس أو قليلا ما درست أهم مراحل ومظاهر حياة العرب الايديولوجية في القرن الماضي وبداية القرن الحالي: التغيرات التي جرت فى الوعي الاجتماعي في مصر خلال عهد محمد علي، والتنوير العربي وايديولوجيات الحركات الشعبية وتطور الفكر السوسيولوجي ومصير المذاهب الاشتراكية في الشرق العربي وكثير غير ذلك.

ونتيجة للجهود التي بذلها العلماء السوفييت والأجانب في العقود الأخيرة تكونت مقدمات لظهور أعمال تتوصل إلى استنتاجات عامة، وتحيط بفترات أكبر من تاريخ العرب الحديث. وقد تعرضت جوانب كثيرة مهمة منه لصياغة شاملة ،محكمة، الأمر الذي لولاه لاستحال ظهور الكتاب الذي بين يدي القارئ.

والباحث لكي يشرع في دراسة حالة وتطور الفكر الاجتماعي - السياسي العربي في العصر الحديث لابد له من الاعتماد على المصادر أساساً. ونحن نحوز على مجموعتين من المصادر: ١) التراث الأدبي العربي لذلك العصر، ٢) مذكرات الرحالة الأوروبيين والروس. ولنذكر بادئ ذي بدء، أن المجموعة الثانية من المصادر مفيدة أساساً في التعرف على الحياة الاجتماعية والسياسية للبلدان العربية: فهي تتضمن على وجه العموم معلومات ناقصة بما فيه الكفاية عن حالة الفكر الاجتماعي، وذلك باستثناء كتاب ويلفريد بلنت، الانجليزي، الذي شارك في أحداث ١٨٧٩ - ١٨٨٢ المصرية: «التاريخ السري للاحتلال الانجليزي لمصر» (١٨٦)، والذي يتضمن معلومات كثيرة حول الآراء السياسية والاجتماعية لقادة الحركة القومية المصرية. وثمة أهمية لاتنكر بالنسبة للتعرف على تطور الأفكار في مصر خلال عهد محمد علي يمثلها كتاب ا. كلوت بك (٤٩)، الطبيب الفرنسي، الذي كان في خدمة الباشا المصري، وكتاب الانجليزي ا. باتون (٢٢١). كما نجد ملاحظات ثمينة عند الرحالة الروسي - الطبيب ا. رافالوفيتش (٦٧) والمهندس كوفاليفسكي (٥٠).

أما مجموعة المصادر الأولى فهي أوفر وأهم. ففي الربع الأخير من القرن الماضي، كما ذكرنا فيما سلف، تشكلت في سوريا ومصر ظروف للنمو العاصف للوعي القومي والاجتماعي، الأمر الذي صحبه ازدياد سريع لحجم المطبوعات التي تعكس هذه العملية التاريخية. وقد أبرز التاريخ آنذاك عدداً غير قليل من الأسماء الكبيرة. وكتبت أعمال مهمة كثيرة. وشهدت الدوريات العربية نهوضاً كبيراً.

وبالنسبة لدراسة حالة الوعي الاجتماعي في مصر خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، تتمتع بأهمية لاتنكر «أخبار» عبد الرحمن الجبرتي (٣٩، ٤٠) ومذكرات رفاعة رافع الطهطاوي (١٣٨)، المعروفة للمتخصصين جيداً. ومن أهم المصادر في تاريخ التنوير في البلدان العربية - «أعمال» الجمعية الثقافية - التنويرية الأولى في سوريا خلال سنة ١٨٥٢ (٨٥) ومذكرات جمعية تنويرية سورية أخرى خلال عامي ١٨٦٨ - ١٨٦٩ («مجموعة العلوم» (١٥٩)، والتى لاتزال بعيدة عن مجال رؤية الباحثين. وتلي ذلك أهمية أعمال بطرس البستاني (٩٠ مكرر، ٩١، ١٩٤، ٢٥٣) وكتاب خير الدين التونسي، رجل الدولة والمصلح التونسي المعروف جيداً (٢١٢) الخ. وتشكل عونا مهماً في دراسة ايديولوجية الحركات الشعبية في سوريا مذكرات شهود عيان الأحداث والمشتركين فيها (٩٦، ١٤٩، ١٧٠).

وقد وجدت جوانب كثيرة من جوانب الحياة الايديولوجية والاجتماعية للبلدان العربية انعكاساً لها على صفحات مجلتي «المنار» (٢٥٩) و«الهلال» (٢٦٠) القاهريتين المعروفتين آنذاك جيداً. وقد صدرت «المنار»، مجلة المصلحين الاسلاميين، بدءاً من ١٨٩٨، حيث كانت تصدر في البداية مرة كل أسبوع، ثم أخذت تصدر بعد ذلك (منذ ١٩٠١) مرتين كل شهر.. أما مجلة «الهلال» الشهرية، فقد تأسست في سنة ١٨٩٢ على يد المنور والروائي السوري جرجي زيدان، الذي كان مسيحياً. ومن الأهمية بمكان التأكيد على أنه برغم الخلافات الطائفية، فان عين المسائل كانت تلقى تفسيراً لها في كل من المجلتين من وجهات نظر اجتماعية واحدة عموما. ففي «المنار» وفي «الهلال» على حد سواء، كانت تنشر مقالات وملاحظات، تعكس ميول المثقفين العرب، ومواد ذات محتوى تاريخي - فيلولوجي، ومعلومات سياسية وعلمية، كما أبدت كل من المجلتين اهتماماً كبيراً بمشكلات التربية والتنوير الخ.

وفي مكتبات الاتحاد السوفييتي، لا تجد الدوريات السورية والمصرية الصادرة في النصف الثاني من القرن الماضي وبداية القرن الحالي غير تمثيل ضعيف لها. وبالرغم من ذلك، فلتحقيق الهدف الذي وضعه الكاتب نصب عينيه - ألا وهو عدم دراسة مشكلات منفردة على نحو تفصيلي وانما المقابلة بين الظواهر والحقائق من أجل تحديد الاتجاهات الأساسية لتطور الفكر الاجتماعي - توجد مواد كافية، تشتمل عليها منتخبات وأعمال الأدباء والمؤرخين العرب. وبديهي أنه في هذا السياق لابد دوماً من مراعاة أن اختيار المواد المستخدمة من جانبهم في التناول العلمي يحمل طابعاً ذاتياً.

ومما لاجدال فيه أن المصدر الأساسي لدراسة الحركات الفكرية في الفترة محل البحث إنما يتمثل في مؤلفات الكتاب والقادة الاجتماعيين والسياسيين من أمثال الطهطاوي والتونسي والأفغاني ومحمد عبده ومصطفى كامل والكواكبي وقاسم أمين ونجيب عازوري والريحاني وشبلي شميل وسلامة موسى وغيرهم.

وقد استشهد مؤلف الكتاب الذي بين يدي القارئ، في تحليله لآراء الايديولوجيين العرب أساسا؛ بالآراء والصياغات، التي تحدد المبادئ الأساسية لهذا الزعيم التاريخي أو ذاك، والتي تصف الاتجاهات الأساسية لاهتماماته السياسية والاجتماعية. وهذا التناول للموضوع تحدده الفكرة القائلة بأن الأفكار التي يطرحها كاتب أو زعيم سياسي أو إجتماعي إنما هي نتيجة لتراكم ابداعي ومراجعة واعادة ادراك لما تحقق قبله وفي زمانه، ونتيجة لمتابعة الأحداث المعاصرة. لقد كان زعماء عصرهم المتقدمون متقدمين لكونهم ارتفعوا فوق نظام التفكير الذي كان معاصروهم يحيون فيه، معتقدين أن هذا النظام نظام صحيح. ورغم كثرة ماوقعوا فيه من تصورات خاطئة، نتيجة لقصور تاريخي، فقد تمكنوا، على أية حال، بطريقتهم، ولكن في روح العصر تماماً، من اظهار وتقدير أهمية عناصر الجديد، التي كانت تتراكم في المجتمع بشكل مستور. وهنا أيضا فان مقياس آراء الايديولوجيين الذاتية هو أهميتها الموضوعية بالنسبة للطبقات والفئات الاجتماعية.



# ثبت المراجع والأدبيات

## (١) المراجع والأدبيات الصادرة باللغة الروسية أو المترجمة إليها


(١) ك. ماركس (١): السيطرة البريطانية في الهند، المجلد ٩.

(٢) ك. ماركس: النتائج المقبلة للسيطرة البريطانية في الهند، المجلد ٩.

(٣) ك. ماركس: الثامن عشر من بروميير لويس بونابارت، المجلد ٨.

(٤) ك. ماركس: رسالة ك. ماركس إلى ف. انجلز بتاريخ ٢٥ - ٥-١٨٧٦، المجلد ٣٤.

(٥) ك. ماركس: المضاعفات الروسية التركية. - حيل ومراوغات الوزارة البريطانية. مذكرة نيسلرود الأخيرة. - المسألة الهندية الغربية، المجلد ٩.

(٦) ك. ماركس: و ف. انجلز: البيان الشيوعي، المجلد ٤.

(٧) ك. ماركس وف. انجلز: الايديولوجية الألمانية، المجلد ٣.

(٨) ف . انجلز: آنتي دوهرينج، المجلد ٢٠.

(٩) ف . انجلز: السياسة الخارجية للقيصرية الروسية، المجلد ٢٢.

(١٠) ف . انجلز: مساهمة في تاريخ المسيحية الأولى، المجلد ٢٢.

(١١) ف . انجلز: حرب الفلاحين في المانيا، المجلد ٧.

(١٢) ف . انجلز:: لودفيج فيورباخ و نهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، المجلد ٢١.

(١٣) ف . انجلز: مقدمة للطبعة الانجليزية لـ «البيان الشيوعي» سنة ١٨٨٨، المجلد ٢١.

(١٤) ف . انجلز: المسألة التركية، المجلد ٩.

(١٥) ف . ا. لينين(٢): البرنامج العسكري للثورة البروليتارية، المجلد ٣.

(١٦) ف . ا. لينين: الديمقراطية والشعبية في الصين، المجلد ١٨.

(١٧) ف . ا. لينين: مهمات الشبيبة الثورية، المجلد ٧.

(١٨) ف . ا. لينين: المصائر التاريخية لمذهب كارل ماركس، المجلد ٢٣.

(١٩) ف . ا. لينين: حول الهزء من الماركسية وحول الاقتصادية الامبريالية، المجلد ٣.

(٢٠) ف . ا. لينين: حول حق الأمم في تقرير مصيرها بنفسها، المجلد ٢٥.

(٢١) ف . ا. لينين: أي تراث نجحد؟، المجلد ٢.

(٢٢) ف . ا. لينين: المسودة الأولى للموضوعات حول المسألتين القومية والكولونيالية، المجلد٤١.


(١) اعتمدنا على الأعمال الكاملة، الطبعة الثانية، في الاستشهاد بكافة أعمال ك. ماركس وف. انجلز المستخدمة في هذا المؤلف.

(٢) اعتمدنا على مجموعة الأعمال الكاملة في الاستشهاد بكافة أعمال ف. ا.لينين المستخدمة في هذا المؤلف

(٢٣) ف . ا. لينين: استيقاظ آسيا، المجلد ٢٣.
(٢٤) ف . ا. لينين: خطبة حول خداع الشعب بشعارات الحرية والمساواة، ١٩ مايو، المجلد ٣٨.
(٢٤) مكرر- ف . ا . لينين: قوة وضعف الثورة الروسية، المجلد ١٥.
(٢٥) ف . ا. لينين: من هم «أصدقاء الشعب» وكيف يحاربون الاشتراكيين - الديمقراطيين؟، المجلد ١.
(٢٦) ف . ا. لينين: خطوة إلى الأمام، خطوتان إلى الوراء، المجلد ٨.
(٢٧) ج . ف. بليخانوف: تاريخ الفكر الاجتماعي الروسي - مجموعة الأعمال، المجلدات ٢ - ٢٣، لينينجراد، ١٩٢٥ - ١٩٢٦.
(٢٨) برنامج الحزب الشيوعي للاتحاد السوفييتي، موسكو ١٩٦١.
(٢٩) النثر العربي، لينينجراد، ١٩٥٦.
(٣٠) ك . م . بازيلي: سوريا وفلسطين تحت الحكم التركي من الناحيتين التاريخية والسياسية، الجزء ٢، سان بطرسبورج، ١٨٦٢.
(٣١) ك . م . بازيلي: سوريا وفلسطين، موسكو، ١٩٦٢.
(٣٢) ف . ف . بارتولد: العالم الاسلامي، بتروجراد، ١٩٢٢.
(٣٣) ا . م. بيركنهايم: الوضع الاقتصادي الحاضر لسوريا وفلسطين، موسكو، ١٨٩٧.
(٣٤) أو. ف. بوجوشيفيتش: محمد جمال الدين الأفغاني كزعيم سياسي، «كراتكي سوأبشينيا انستيتوتا نارودوف أزي»، العدد xlv ، موسكو، ١٩٦١.
(٣٥) أو. ف. بوجوشيفيتش: الدستور المصري الأول سنة ١٨٧٩، «كراتكي سوأبشينيا انستيتوتا نارودوف آزي»، العدد، xlv، موسكو ١٩٦١.
(٣٦) أو . ل. فاينشتاين: الجاليات التجارية الفرنسية في الشام في ظل النظام القديم وفي عهد الثورة - «نوفي فوستوك» الأعداد ٢٥، ٢٦ - ٢٧، موسكو، ١٩٢٩.
(٣٧) «التاريخ العالمى الشامل»، المجلد ٥، موسكو، ١٩٥٨.
(٣٨) هـ . ا. ر. جيب: الأدب العربي، موسكو، ١٩٦٠
(٣٩) عبد الرحمن الجبرتي: مصر في فترة حملة بونابارت (١٧٩٨ - ١٨٠١)، موسكو، ١٩٦٢.
(٤٠) عبد الرحمن الجبرتي: مصر تحت حكم محمد علي (١٨٠٦ - ١٨٢١)، موسكو، ١٩٦٣.
(٤١) م . دوختوروف: رحلة إلى الشرق، سان بطرسبورج، ١٨٦٣.
(٤٢) أ .أ. دولينينا: دراسات في تاريخ الأدب العربي في العصر الحديث. مصر وسوريا. الأدب الاجتماعي ١٨٧٠ - ١٩١٤، موسكو، ١٩٦٨.
(٤٣) ن . أ . ايفانوف : تونس المعاصرة، موسكو، ١٩٥٩.
(٤٤) «تاريخ الفلسفة»، المجلد ٤، موسكو، ١٩٥٩. المجلد ٥، موسكو، ١٩٦٠.
(٤٥) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، موسكو ١٩٦٦.
(٤٦) ن . كاخاروفا: رحلة رفاعة الطهطاوي إلى باريس، دوشانبه، ١٩٦٨.
(٤٧) خ . م. كيلبرج: انتفاضة عرابي باشا في مصر، موسكو - لينينجراد، ١٩٣٧.
(٤٨) أ . ن . كلينجين: بين بطريركيي زراعة شعوب الشرق الأدنى والأوسط، موسكو، ١٩٦٠.
(٤٩) أ . كلوت بك: مصر في وضعها الغابر والحاضر، الأجزاء ١ - ٢، سان بطرسبورج، ١٨٤٢.

(٥٠) ي . ب . كوڤاليڤسكي: مجموعة المؤلفات، المجلد ٥، سان بطرسبورج، ١٨٧٢.

(٥١) أ . كون: سيكولوچية الخرافة، «نوفي مير»، العدد ٩، ١٩٦٦.

(٥٢) أ . ي. كراتشكوفسكي: الترجمة العربية لـ «تاريخ بطرس الأكبر» و«تاريخ كارل الثاني عشر، ملك السويد» لفولتير، المؤلفات المختارة، المجلد ٣، موسكو – لينينجراد، ١٩٥٦.

(٥٣) أ . ي. كراتشكوفسكي : اليازجي، المؤلفات المختارة، المجلد ٣.

(٥٤) أ . ي. كراتشكوفسكي : الراوية التاريخية في الأدب العربي المعاصر، المؤلفات المختارة، المجلد ٣.

(٥٥) أ . ي. كراتشكوفسكي : مصطفى كامل وجولييت آدم، المؤلفات المختارة، المجلد ٣.

(٥٦) أ . ي. كراتشكوفسكي : أصداء ثورة ١٩٠٥ في الأدب الفني العربي، «سوفيتسكويه فوستوكو فيدينيه»، العدد٣، موسكو – لينينجراد، ١٩٤٥.

(٥٧) أ . ي. كراتشكوفسكي : مقدمة لكتاب «قاسم أمين، المرأة الجديدة»، المؤلفات المختارة، المجلد ٣.

(٥٨) أ . ي. كراتشكوفسكي و ف . ف. جيرجاس: «مذكرات هيئة المستشرقين في المتحف الآسيوي التابع لأكاديمية العلوم»، المجلد ٣، العدد١، لينينجراد، ١٩٢٨.

(٥٩) ز . أ. ليفين: مساهمة في تشخيص التنوير العربي – «فوبروسى بروسفيششينيه إي فيلوسوفي»، موسكو، ١٩٥٨، العدد ٦.

(٦٠) ز . أ. ليفين: فيلسوف من الفريكة، موسكو، ١٩٦٥.

(٦٠) ف . ب . لوتسكي: تاريخ البلدان العربية الحديث، موسكو، ١٩٦٥.

(٦٢) م . ف . ماليوكوفسكي: المرحلة الأولى للإصلاح الإسلامي في مصر، «كراتكي سوأبشينيا انستيتوتا فوستوكوفيدينيه»، موسكو، ١٩٥٩، العدد xvII

(٦٣) ف . ف . نيستيروف: الفكر الاجتماعي في مصر في الفترة من أواخر القرن التاسع عشر إلى ثلاثينيات القرن العشرين – «ترودي أونيفيرسيتيتا دروجبي نارودوف إيمني باتريسا لومومبي»، المجلد xxxII، موسكو، ١٩٦٨.

(٦٤) ك . ف. أوده – فاسيلييفا: منتخبات من الأدب العربي الحديث (١٨٨٠ – ١٩٢٥)، لينينجراد، ١٩٢٨.

(٦٥) ي . أ. بتروسيان: «العثمانيون الجدد» في النضال من أجل دستور ١٨٧٦ في تركيا، موسكو، ١٩٥٨.

(٦٦) بورفيري (أوسبينسكي): كتاب حياتي، الأجزاء ٣ – ٤، سان بطرسبورج، ١٨٩٦.

(٦٧) أ . رافالوفيتش: رحلة في مصر السفلى والمناطق الداخلية للدلتا، سان بطرسبورج، ١٨٥٠.

(٦٨) ف. روتشتاين: سلب مصر واستعبادها، موسكو – لينينجراد، ١٩٢٥

(٦٩) ج . ج . روسو: حول العقد الاجتماعي، موسكو، ١٩٣٨.

(٧٠) أ . سعيد: انتفاضات العرب في القرن العشرين، موسكو، ١٩٦٤.

(٧١) أ . م. سميليانسكايا: مساهمة في مسألة تحلل العلاقات الاقطاعية في سوريا ولبنان، «حول أصل الرأسمالية في بلدان الشرق (القرن الخامس عشر – القرن التاسع عشر)، موسكو، ١٩٦٢.

(٧٢) أ . م. سميليانسكايا: الحركة الفلاحية في لبنان في النصف الأول من القرن التاسع عشر، موسكو، ١٩٦٥.

(٧٣) أ . م. سميليانسكايا: الانتفاضة الفلاحية في كسروان، «كراتكي سوأبشينيا انستيتوتا فوستوكو فيدينييه»xIv، موسكو، ١٩٥٥.

(٧٤) س . ر. سميرنوف: انتفاضة المهديين في السودان، موسكو، ١٩٥٠.

(٧٥) أشعار شعراء مصر، موسكو، ١٩٥٦.

(٧٥) مكرر – ل . ن . تولستوي: رسالة إلى كريمايف، مجموعة الأعمال الكاملة، المجلد ٧٩.

(٧٦) المجموعة التركية، موسكو، ١٩٠٩.
(٧٧) ر . أو ليانوفسكي: الاشتراكية العلمية والبلدان المتحررة، «كومونيست»، ١٩٦٨، العدد ٤.
(٧٨) خ . الفاخوري: تاريخ الأدب العربي، المجلد ٢، موسكو، ١٩٦١.
(٧٩) ل . أ. فريدمان: تطور مصر الرأسمالي، موسكو، ١٩٦٣.
(٨٠) م . الخالدي و ع.فروخ: المبشرون والامبريالية في البلدان العربية، موسكو، ١٩٦١.
(٨١) ش . ع . الشافعي: تطور الحركة القومية – التحررية في مصر (١٨٨٢ – ١٩٥٦)، موسكو، ١٩٦١.
(٨٢) أ . شيفمان: ليف تولستوي والشرق، موسكو، ١٩٦٠.
(٨٣) ب . شو: المؤلفات المختارة في مجلدين، المجلد ١، موسكو، ١٩٦٥.

❖

# (٢) المراجع والأدبيات الصادرة باللغة العربية


(٨٤) ابن عاشور، محمد فاضل: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، القاهرة، ١٩٥٦.

(٨٥) أعمال الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون، بيروت ١٨٥٢.

(٨٦) الأفغاني، جمال الدين: الرد على الدهريين، القاهرة، ١٩٥٥.

(٨٧) الأفغاني، جمال الدين وعبده، محمد: العروة الوثقى والثورة التحررية الكبرى، القاهرة، ١٩٥٧.

(٨٨) أمين، أحمد: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة، ١٩٤٨.

(٨٩) أمين، قاسم: تحرير المرأة، القاهرة، بدون تاريخ.

(٩٠) أمين، قاسم: المرأة الجديدة، القاهرة، ١٩٠١. (هناك ترجمة روسية لهذا الكتاب، صدرت في سان بطرسبورج، سنة ١٩١٢).

(٩٠) مكرر - البستاني، بطرس: خطاب في الهيئة الاجتماعية والمقابلة بين العوائد العربية والافرنجية، بيروت، ١٨٦٩.

(٩١) البستاني، بطرس: كتاب دائرة المعارف - ج ١، بيروت، ١٨٧٦.

(٩٢) بيرو، توفيق علي: العرب والترك في العهد العثماني ١٩٠٨ - ١٩١٤، القاهرة، ١٩٦٠.

(٩٣) الترك، نقولا: ذكر تملك جمهور الفرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية. (صدر في ترجمة فرنسية في باريس، سنة ١٨٣٩).

(٩٤) الترك، نقولا: مذكرات. (صدر في ترجمة فرنسية في القاهرة، سنة ١٩٥٠).

(٩٥) الجندي، أنور: الأدب العربي الحديث، القاهرة، ١٩٥٩.

(٩٦) الحتوني، منصور: نبذة تاريخية في المقاطعة الكسروانية، بيروت، ١٩٥٦.

(٩٧) الحداد، نجيب: منتخبات الحداد، الأسكندرية، ١٩٠٦.

(٩٨) الحديدي، علي: عبد الله النديم، القاهرة، بدون تاريخ.

(٩٩) حسني، عبد الرازق: البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم، صيدا، ١٩٥٧.

(١٠٠) حسين، محمد: الاتجاهات الوطنية في الأدب المصري الحديث، ج ١ - ٢، القاهرة، ١٩٥٤ - ١٩٥٦.

(١٠١) الحصري، ساطع: العروبة أولاً، بيروت، ١٩٥٥.

(١٠٢) الحصري، ساطع: محاضرات في نشوء الفكرة القومية، القاهرة، ١٩٥٦.

(١٠٣) حمزة، عبد اللطيف: أدب المقالة الصحفية، ج ١ -٧، القاهرة، ١٩٥٠ - ١٩٥٩.

(١٠٤) خلف الله، محمد أحمد: عبد الله النديم ومذكراته السياسية، القاهرة، ١٩٥٦.

(١٠٥) خليل، فائز: أبو سمرا غانم أو البطل اللبناني، القاهرة، ١٩٠٥.

(١٠٦) خوري، رئيف: صفحة مطوية من نضالنا الفكري الديمقراطي، «الطريق»، العدد١، بيروت، ١٩٤٧.
(١٠٧) خوري، رئيف: الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، بيروت، ١٩٤٣.
(١٠٨) خوري، رئيف: نصوص في التعريف بالأدب العربي - عصر الإحياء والنهضة (١٨٥٠ - ١٩٥٠)، بيروت، ١٩٥٧.
(١٠٩) داغر، أسعد: ثورة العرب، القاهرة، ١٩١٦.
(١١٠) الدسوقي، عمر: في الأدب العربي الحديث، ج ١ - ٢، مصر، ١٩٤٨.
(١١١) الدكتور شبلي شميل والاشتراكية - الطليعة، ٨، دمشق، ١٩٣٦.
(١١٢) الدهان، سامي: عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة، ١٩٥٩.
(١١٣) الرافعي، عبد الرحمن: عصر اسماعيل، ج ١ - ٢، القاهرة، ١٩٣٧.
(١١٤) الرافعي، عبد الرحمن: عهد محمد علي، القاهرة، ١٩٥١.
(١١٥) الرافعي، عبد الرحمن: محمد فريد، رمز الاخلاص والتضحية، مصر، ١٩٤٨.
(١١٦) الرافعي، عبد الرحمن: مصطفى كامل، باعث الحركة الوطنية، القاهرة، ١٩٥٠.
(١١٧) رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده، ج ١، القاهرة، ١٩٣١. ج٢، القاهرة، ١٩٣٦.
(١١٨) رياض، هنري: سلامة موسى والمنهج الاشتراكي، بيروت، بدون تاريخ.
(١١٩) الريحاني، أمين: التطرف والاصلاح، بيروت، ١٩٥٠.
(١٢٠) الريحاني، أمين: الريحانيات، ج ١ - ٤، بيروت، ١٩٢٢- ١٩٢٣.
(١٢١) الريحاني، أمين: الريحانيات، ج ١ -٢، بيروت، ١٩٥٦.
(١٢٢) الريحاني، أمين: قلب العراق، بيروت، ١٩٣٥.
(١٢٣) الريحاني، أمين: ملوك العرب، ج ١، بيروت، ١٩٢٤.
(١٢٤) زيدان، جرجي: تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، ج ١ -٢، القاهرة، ١٩٠٢.
(١٢٥) زيدان، جرجي: كتاب تاريخ آداب اللغة العربية، ج ٤، القاهرة، ١٩١٤.
(١٢٦) سعيد، أمين: الثورة العربية الكبرى، ج ١، القاهرة، ١٩٣٤.
(١٢٧) السعيد، رفعت: الأساس الاجتماعي للثورة العرابية، القاهرة، ١٩٦٧.
(١٢٨) سلافة النديم في منتخبات السيد عبد الله النديم، ج ١، القاهرة، ١٨٩٧؛ ج ٢، القاهرة، ١٩٠١.
(١٢٩) السيد، أحمد لطفي: المنتخبات، ج ١ - ٢، القاهرة، ١٩٤٥.
(١٣٠) الشدياق، أحمد فارس: الساق على الساق، باريس، ١٨٥٥.
(١٣١) شفيق، أحمد: مذكراتي في نصف قرن، ج ١ -٢، مصر، ١٩٣٤ - ١٩٣٦.
(١٣٢) الشهابي، مصطفى: محاضرات في الاستعمار، ج ٢، القاهرة، ١٩٥٧.
(١٣٣) الشيال، جمال الدين: رفاعة رافع الطهطاوي، القاهرة، ١٩٥٨.
(١٣٤) شيخو، لويس: الأدب العربي في القرن التاسع عشر، ج ١-٢، بيروت، ١٩٢٤.
(١٣٥) صليبا، جميل: محاضرات في الاتجاهات الفكرية في البلاد الشامية، القاهرة، ١٩٥٨.
(١٣٦) الطرازي، فيليب: تاريخ الصحافة العربية، ج ١-٢، بيروت، ١٩١٣ - ١٩١٤.
(١٣٧) الطهطاوي، رفاعة رافع: بداية القدماء وهداية الحكماء، بولاق، ١٨٣٨.

(١٣٨) الطهطاوي، رفاعة رافع: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، أو الديوان النفيس بإيوان باريس، بولاق، ١٨٣٤.
(١٣٩) عبده، إبراهيم: تطور الصحافة المصرية وأثرها في النهضتين الفكرية والاجتماعية، مصر، ١٩٤٥.
(١٤٠) عبده، ابراهيم: الصحفي الثائر، القاهرة، ١٩٥٥.
(١٤١) عبده، محمد: تفسير القرآن الحكيم، ج ٥، القاهرة، ١٩١١.
(١٤٢) عبده، محمد: رسالة التوحيد، القاهرة، ١٩٥٧.
(١٤٣) عبود، مارون: أمين الريحاني، القاهرة، ١٩٦٢.
(١٤٤) عبود، مارون: رواد النهضة الحديثة، بيروت، ١٩٥٢.
(١٤٥) عبود، مارون: صقر لبنان، بحث في النهضة الأدبية الحديثة ورجلها الأول الشدياق، بيروت، ١٩٥٠.
(١٤٦) عبود، مارون: فرح أنطون، الكتاب ١١، القاهرة، ١٩٤٧.
(١٤٧) عرابي، الحسيني المصري، أحمد: كشف الستار عن سر الأسرار في النهضة المصرية المعروفة بالثورة العرابية، القاهرة، بدون تاريخ.
(١٤٨) عرابي، أحمد: مذكرات عرابي، الهلال، ١ - ٢، القاهرة، ١٩٥٣.
(١٤٩) العقيقي، أنطون طاهر: ثورة وفتنة في لبنان، صفحة مجهولة من تاريخ الجبل من ١٨٤١ إلى ١٨٧٣، بيروت، ١٩٤٩.
(١٥٠) العلايلي، عبد الله: دستور العرب القومي، بيروت، ١٩٤١.
(١٥١) عوض، لويس: المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث، القاهرة، ١٩٦٣.
(١٥٢) الفاسي، علال: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، المغرب، ١٩٤٨.
(١٥٣) الفكر العربي في مائة سنة، بيروت، ١٩٦٧.
(١٥٤) الفكر الفلسفي في مائة سنة، بيروت، ١٩٦٢.
(١٥٥) الفراتي (عبد الرحمن الكواكبي): أم القرى، القاهرة، ١٩٣١، المنار، م ٥.
(١٥٦) الفياض، عبد الله: الثورة العراقية الكبرى، بغداد، ١٩٦٣.
(١٥٧) كامل، مصطفى: الشمس المشرقة، القاهرة، ١٩٠٤.
(١٥٧) مكرر - كامل، مصطفى: المسألة الشرقية، القاهرة ١٨٩٨.
(١٥٨) كامل، علي فهمي: مصطفى كامل في ٣٤ ربيعا، ج ١-٦، القاهرة، ١٩٠٨.
(١٥٩) مجموعة العلوم في أعمال الجمعية العلمية السورية في بيروت، بيروت، ١٨٦٨.
(١٦٠) مجموعة المحررات السياسية والمفاوضات الدولية في سوريا ولبنان من سنة ١٨٤٠ إلى سنة ١٩١٠، جوتيه، ١٩١٠ - ١٩١١.
(١٦١) محمد عمر: حاضر المصريين، أوسر تأخرهم، القاهرة، ١٩٠٢.
(١٦٢) المخزومي، محمد: خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، بيروت، ١٩٣١.
(١٦٣) المدلجي، ثابت: الرجل الإعصار، جمال الدين الأفغاني، بيروت، ١٩٥٤.
(١٦٤) مظهر، إسماعيل: شبلي شميل، الكتاب، ١، القاهرة، ١٩٤٦.
(١٦٥) المقدسي، أنيس: الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ج ١ - ٢ بيروت، ١٩٥٢.
(١٦٦) المقدسي، أنيس: الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية الحديثة، بيروت، ١٩٦٣.
(١٦٧) المنصوري، مصطفى: تاريخ المذاهب الاشتراكية، القاهرة، ١٩١٥.

(١٦٨) المؤتمر العربي الأول، القاهرة، ١٩١٤.
(١٦٩) موسى، سلامة: تربية سلامة موسى، القاهرة، ١٩٥٠.
(١٧٠) نبذة تعاليم حضرة بهاء الله، القاهرة، ١٩٢٥.
(١٧١) نقاش، سليم: مصر للمصريين، ج ٤ - ٩، الاسكندرية، ١٨٨٤.
(١٧٢) هيكل، محمد حسين: مذكرات في السياسة المصرية،، ج ١، القاهرة، ١٩٥٢.
(١٧٣) اليازجي، كمال: الشيخ ابراهيم حوراني، القاهرة، ١٩٦١.
(١٧٤) يزبك، يوسف: مؤتمر الشهداء، بيروت، بدون تاريخ.

## (٣) المراجع والأدبيات الصادرة
## بلغات أوروبية غربية


(١٧٥) Abu-Loughod. I., Arab Rediscovery of Europe. A Study in Cultural Encounters, Princeton. New Jersey, 1963.

(١٧٦) Adams C., Islam and Modernism in Egypt, London, 1933.

(١٧٧) Ahmed J., The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism, London, 1960.

(١٧٨) Alfieri V., De La Tirannie, Paris, 1899.

(١٧٩) Antonius G., The Arab Awakening, Philadelphia, 1938.

(١٨٠) Arnold T. Khalifa, -"l'Encyclopédie de l'Islam", Leyd-Paris, 1912-1937,t.ll.

(١٨١) Azoury N., Le Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turque, Paris, 1905.

(١٨٢) Baer G., Social Change in Egypt , 1800 - 1914,. "Political and Social Change in Modern Egypt" ed. by M. Holt, London, 1968.

(١٨٣) Benoheneb M., Muhammed Bairam,. "L'Encyclopédie de l'Islam", t.ll.

(١٨٤) Bianconi F. et Tohmeh A., Texte et Carte Commerciale de la Syrie, Paris, 1891.

(١٨٥) Blunt W., My Diaries, Being a Personal Narrative of Events 1888 1914, t,1 - 2, London, 1918-1920.

(١٨٦) Blunt W. Secret History of the English Occupation of Egypt, London, 1907.

(١٨٧) Brockelmann C. Geschichte der Arabischen Litteratur, suppl. i-lll, Leiden, 1937-1941.

(١٨٨) Charmes G., Voyage en Syrie, Paris, 1891.

(١٨٩) Chevallier D. Aspects Sociaux de la question d'Orient. Aux Origines des Troubles Agraires Libanais en 1858,. "Annales Economies. Société. Civilisations", No. I. Paris, 1959.

(١٩٠) Crommer E., Modern Egypt,t.i New York, 1908.

(١٩١) Demeersman A., Soixante Ans de Pensée Tunisienne à travers les Revues, Tunis, 1955.

(١٩٢) Dodwell H., the Founder of Modern Egypt, Cambridge - Massachusetts, 1931.

Fahmy M. La Révolution de l'industrie en Egypte et ses conséquences sociales au 19-ème siècle (1800 - 1850), Leiden, 1954. (١٩٣)

Fleischer H., Die kulurbestrebungen in Beirut, - Berichte des Phil-Hist. Class. der Konig. Sachs. Gesellschaft der Wissenschaften. Berlin, 1859. (١٩٤)

Fourrier Ch., Oeuvres Complets, t. iv, Paris, 1841. (١٩٥)

Frachery S., Dictionnaire turc-francais, Constantinople, 1885. (١٩٦)

Further Correspondence Respecting the Condition of the Populations in Asia Minor and Syria, London, 1881, No. 6-34. (١٩٧)

Gibb H. A. R., Modern Trends in Islam, Chicago, 1950. (١٩٨)

Gibb H. A. R., and Browen H., Islamic Society and the West, t l. London, 1950. (١٩٩)

Goldziher, Diamal ad-Din al-Afghani,. "L'Enciclopédie de L'Islam". t. l. (٢٠٠)

Gyus H. Rélations d'un sejour de plusieurs années à beyrout et dans le Liban, t. l. Paris, 1847. (٢٠١)

Haim S. G. Arab Nationalism. An Antology. Los Angeles, 1962. (٢٠٢)

Heyworth -Dunne J. An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, London,1939. (٢٠٣)

Holt P. M. A Modern History of the Sudan, 1881 - 1896, Oxford, 1958. (٢٠٤)

Holt P. M., The Mahdist State in the Sudan, 1881 - 1896 Oxford, 1958. (٢٠٥)

Hourani A., Arabic Thought in the Liberal Age, London, 1962. (٢٠٦)

Hourani A., The Changing Face of the Fertil Crescent in the XVIII Century,. "Studia Islamica", t. VIII, Larosse- Paris, 1957. (٢٠٧)

Jessup H., Fifty Three years in Syria, t i, New York, 1910. (٢٠٨)

Jomier, J., Le Commentaire Coranique du Manâr, Paris, 1954. (٢٠٩)

Khairallah K. T. La Syrie, Paris, 1912. (٢١٠)

Khairallah K. T., Le Problème du Levant -"Les Régions Arabes libérées, Syrie - lrak - Liban, Lettre Ouverte à la Société des Nations". Paris, 1919. (٢١١)

Khéréddine, Réformes nécessaires aux pays musulmans, Paris, 1868. (٢١٢)

Kohn H., The Idea of Nationalism, New York, 1945. (٢١٣)

Kohn H. Western Civilisation in the Near East, London, 1936. (٢١٤)

Lammens H., La Syrie, Beyrouth, 1921. (٢١٥)

Lane E. W., Manners and Customs of the Modern Egyptians, New York, 1954. (٢١٦)

Landau J. M. Prolegomena to a Study of Secret Societies in Modern Egypt, "Middle Eastern Studies", t. i. No. 2, 1965. (٢١٧)

(٢١٨) Nuseibeh H. Z, The Ideas of Arab Nationalism, Ithaca, New York, 1956.

(٢١٩) Oppenheim M. Vom Mittelmeer zum Persischen Golf. Berlin, 1899.

(٢٢٠) Palmer E. The Arabic Manual, London, 1881.

(٢٢١) Paton A. A History of Egyptian Revolution. t. II, London, 1863.

(٢٢٢) Planat J. Histoire de la régéneration de LEgypte, Paris, 1830.

(٢٢٣) Quraisi, Zakeer Masud, Heritage of Egyptian Nationalism. 1798- 1914,. "Islamic Culture", vol. XL, No. 2, 1966.

(٢٢٤) Raymond J. Memoire sur l'origine des wahabys, Gaire, 1925.

(٢٢٥) Rodinson M. Islam et Capitalisme, Paris, 1966.

(٢٢٦) Rossi E. Una traduzione Turca dell'opera della Tirannide di V. Alfieri Probaliemente Conosciuta da al-kawakibi,. "Oriente Modserno" XXXIV, Roma, 1954.

(٢٢٧) Saab H. the Ottoman Empire, Djambatan. Amsterdam, 1958.

(٢٢٨) Sabry M., L'Empire Egyptien sous Ismail, Paris, 1933.

(٢٢٩) Sabry M. L'Empire Egyptien sous Mohammed Ali et la Question d'Orient (1811 - 1849), Paris, 1930.

(٢٣٠) Safran N. Egypt in search of Political Community, Cambridge (USA). 1961.

(٢٣١) Sammarco A., Histoire de l'Egypte moderne depuis Mohammed Ail Jusquà l'occupation britannique (1801 - 1882), t III, Cairo, 1937.

(٢٣٢) Samne G., La Syrie, Paris, 1921

(٢٣٣) Souvaget J. Alep. Essai sur le dévéloppement d'une grand ville syrienne des origines au milieu du XIX siécle, Paris, 1941.

(٢٣٤) Sharabi H. The Transformattion of Ideology in the Arab World, "Middle East Journal" 1965, No. 4.

(٢٣٥) de Testa I., Recueil des traités de la Porte Ottomane avec Les puissances etrangeres, t. III, Paris, 1868.

(٢٣٦) Trotignon L. Orient qui s'en va, Paris, 1893.

(٢٣٧) لايورد الأصل هذا الرقم. -المترجم.

(٢٣٨) "La Verité sur la question syrienne", Stambul, 1916.

(٢٣٩) Vignon L. La France dans l'Afrique du Nord. Algérie et Tunisie, Paris, 1888.

(٢٤٠) De Vogue, Syrie, Palestine, Mont-Athos, Voyage aux pays du passé, Paris, 1878.

(٢٤١) Volney c. F., Voyage en Egypte et en Syrie pendant les années 1783, 1784 et 1785, vol-I-II, Paris, 1868.

(٢٤٢) Walpole, Memoirs Relating to European and Asiatic Turkey and Other Countries of the East, London, 1818.

(٢٤٣) Zeine Z., Arab- Turkish Relations and Emergence of Arab nationalism, Beirut, 1958.

(٢٤٤) Zolondek Z., French Revolution in Arabic Literature of the XIX Century,. "The Muslim World" vol LVII, NO. 3 1967.

(٢٤٥) Zolondek L. Socio-Politcal Views of Salim al-Bustani, "Middle Eastern Studies", t .II, 1966.

## (٤) الدوريات


(٢٤٦) «مير اسلاما»، سان بطرسبورج

(١٤٧) «سفرنايا بتشيلا»، موسكو.

(٢٤٨) "Journal of American Oriental Society", New Haven

(٢٤٩) "Journal Asiatque", Paris.

(٢٥٠) "Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft" Leipzig.

(٢٥١) الثقافة الوطنية، بيروت.

(٢٥٢) الجديد، حيفا.

(٢٥٣) الجنان، بيروت.

(٢٥٤) الحقائق، دمشق.

(٢٥٥) الطريق، بيروت.

(٢٥٦) المشرق، بيروت.

(٢٥٧) المصور، القاهرة.

(٢٥٨) المقتطف، القاهرة.

(٢٥٩) المنار، القاهرة.

(٢٦٠) الهلال، القاهرة.

# المحتويات

## للمترجم

### تأليف

(١) تروبادور الصمت، دار النيل، الاسكندرية، ١٩٩٤.

(٢) مرايا الانتلجنتسيا، دار النيل، الاسكندرية، ١٩٩٥.

(٣) مبدأ الأمل، دار حور، القاهرة، ١٩٦٦.

### ترجمة:

(١) ز. ا.ليڤين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٨.

(٢) باجرات سيرانيان: الوفد والاخوان المسلمون، مكتبة مدبولي، القاهرة، دار آزال، بيروت، ١٩٨٦.

(٣) ز. ا. ليڤين: التنوير والقومية، تطور الفكر الاجتماعي العربي الحديث، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٧.

(٤) چورج حنين: لامبررات الوجود، أصوات، القاهرة،١٩٨٧ (بالاشتراك مع أنور كامل).

(٥) تيموثي ميتشل : استعمار مصر، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠ (بالاشتراك مع أحمد حسان).

(٦) كونستانتين كاڤافي :قصائد، دار الياس، القاهرة، ١٩٩١.

(٧) تيموثي ميتشل : مصر في الخطاب الأميركي، مؤسسة عيبال، نيقوسيا، ١٩٩١.

(٨) تزڤيتان تودوروف: فتح أمريكا – مسألة الآخر، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢

(٩) روبير مانتران (اشراف):تاريخ الدولة العثمانية، جزآن، دارالفكر، القاهرة، ١٩٩٣.

(١٠) فيليب فارج ويوسف كرباج: المسيحيون واليهود في التاريخ الاسلامي العربي والتركي، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤.

(١١) ادواردو جاليانو: الشرايين المفتوحة لأمريكا اللاتينية - تاريخ مضاد، دار النيل، الاسكندرية، ١٩٩٤ (بالاشتراك مع أحمد حسان)

(١٢) توماش ماستناك : الاسلام وخلق الهوية الأوروبية، دار النيل، الاسكندرية، ١٩٩٥.

(١٣) هنري لورنس وآخرون: الحملة الفرنسية في مصر – بونابرت والاسلام، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٥

(١٤) توماش ماستناك :أوروبا وتدمير الآخر، دارمصر العربية، القاهرة، ١٩٩٥.

(١٥) چورج حنين :أعمال مختارة، منشورات الجمل، كولونيا، ١٩٩٦.

(١٦) تيموثى ميتشل :الديموقراطية والدولة في العالم العربي، دار مصرالعربية، القاهرة، ١٩٩٦.

(١٧) ز. لوكمان: خطاب الأفندية الاجتماعي ١٨٩٩ – ١٩١٤، دار مصر العربية، القاهرة، ١٩٩٧.

(١٨) چان – كلود جارسان: قوص: ازدهار وانهيار حاضرة مصرية، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٧.

(١٩) هنرى لورنس: المملكة المستحيلة – فرنسا وتكوين العالم العربي الحديث، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٧.

(٢٠) هنرى لورنس: بونابرت والاسلام. بونابرت والدولة اليهودية (تحت الطبع).

(٢١) چويس منصور: ثلاث مجموعات شعرية، (تحت الطبع).

(٢٢) هنري لورنس: الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر – الأستشراق المتأسلم في فرنسا بين عامي ١٦٩٨ و ١٧٩٨، (تحت الطبع).

(٢٣) هنري لورنس: كليبر في مصر، (تحت الطبع).



مطابع انترناشيونال برس ت : ٢٤٧٤٢٥٩

دراسات ثقافية أجنبية

## صدر في هذه السلسلة

- مدخل إلى الأدب العجائبي / تزفيتن تودوروف
- الوضع ما بعد الحداثي / جان - فرانسوا ليوتار
- مجتمع الفرجة / جي ديبور
- تاريخ القرصنة البحرية / ياتسيك ماخوفسكي
- الاغتراب / ريتشارد شاخت
- حدود حرية التعبير / مارينا ستاج
- أزمة منتصف العمر / إيدا لوشان
- القصة ◆ الرواية ◆ المؤلف: / ترجمة: د. خيري دومة
- كبش الفداء / رينيه جيرار
- مدخل إلى الشعر الشفاهي/ بول زمتور
- نشوء الرواية / إيان واط



